

Platone

Opere complete 2

Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico



Editori Laterza



Platone
Opere complete
vol. II. **Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico**
trad. di L. Minio-Paluello, M. Valgimigli, A. Zadro

Edizione: 2003⁸
Collana: Biblioteca Universale Laterza

CRATILO

*Traduzione di Lorenzo Minio-
Paluello*

SOMMARIO

Cratilo ed Ermogene convengono nel far partecipare Socrate alla conversazione; tesi di Cratilo: i nomi e la loro esattezza sono per natura e non per convenzione. Perplessità di Socrate (I 383a-384c). Tesi di Ermogene: i nomi, e la loro esattezza, sono per convenzione e non per natura (II 384c-385b). Obbiezione di Socrate ad Ermogene: il discorso può essere o vero (se dice le cose come sono) o falso (se dice le cose come non sono): quindi anche le sue parti, cioè i nomi, saranno o vere o false. Ermogene ribadisce le sue convinzioni (III 385b-e). Socrate allora prende le mosse dalla dottrina di Protagora, per cui è vero ciò che a ciascuno sembra tale. Secondo questa dottrina è impossibile distinguere l'uomo buono, cioè assennato, dall'uomo malvagio, cioè dissennato (IV 385e-386d). Tale distinzione non è possibile neppure seguendo la dottrina di Eutidemo. Le cose hanno, invece, una loro essenza stabile che non dipende da noi, ed, una simile realtà oggettiva va riconosciuta anche alle azioni (V 396d-387b). Anche il denominare, il dare i nomi, è un'azione: esso non dipende quindi da noi, ma dal modo in cui natura vuole che le cose siano denominate (VI 387b-d). Il nome è lo strumento con cui denominiamo le cose e servendoci di esso noi insegnano, e sceveriamo le cose come sono (VII 387d-388b). Il nome, di cui si serve colui che insegna, è opera del legislatore, cioè di colui che possiede l'arte di dare i nomi alle cose, e non di qualsiasi uomo (VIII 388b-389a). Come il falegname, quando fabbrica una spola, guarda come modello alla "spola in sé", così il legislatore guarda all'idea del nome, anche se poi può esserci diversità di materiali - lettere e sillabe con cui egli dà forma ai nomi (IX 389a-390a). Il dialettico, cioè colui che sa interrogare e rispondere, è l'unico che può giudicare della bontà dell'opera del legislatore. I nomi, quindi, non sono per convenzione, ma per natura; ma in che cosa consiste la loro esattezza? (X 390b-391b). Poiché Ermogene è d'accordo che sarebbe incongruente cercare di saperlo dai sofisti, Socrate propone di consultare Omero ed i poeti. Dopo alcuni esempi di due nomi adoperati per indicare la stessa cosa, Socrate decide di prendere in esame i nomi di Scamandrio

e Astianatte (XI 391b-392b). Maggiore esattezza del nome Astianatte, di cui viene messa in luce la parentela con quello di Ettore (XII 392c-393b). Al figlio è giusto dare il nome del padre e, in generale, alle cose che nascono secondo natura bisogna ridare lo stesso nome: e, purché il potere del nome, cioè la sua capacità di esprimere la natura delle cose, resti identico, poco importa che le sillabe varino (XIII 393c-394d). Le cose che invece nascono contro natura devono avere un nome che designa non la natura da cui si generano, ma la natura cui vengono ad appartenere. Analisi dei nomi di Oreste, Agamennone, Atreo, Pelope, Tantalo, Zeus, Crono e Urano (XIV 394d-396d). Necessità di esaminare i nomi: non i nomi degli eroi o degli uomini, che possono essere fuorvianti, ma quelli delle cose "che sono sempre ad un modo" e che così sono per natura (XV 396d-397c). Conviene quindi cominciare dai nomi degli dèi. Digressione di Socrate sui nomi, *teós* (dio), *daímon* (demone), *hèros* (eroe) (XVI 397c-398e). Continua la digressione: analisi dei nomi *ànthropos* (uomo), *psychè* (anima), *sòma* (corpo) (XVII 398e-400c). Ermogene prega Socrate di tornare ai nomi degli dèi. E Socrate acconsente, precisando che questa analisi riguarderà solo le opinioni con cui gli uomini hanno dato i nomi agli dèi. Inizio dell'analisi dei nomi degli dèi: Estia (XVIII 400c-401e). Continua l'analisi dei nomi degli dèi: Rea, Crono, Teti, Posidone, Plutone (XIX 401e-403b). Continua l'analisi dei nomi degli dèi: ancora Plutone, Ade (XX 403b-404b). Continua l'analisi dei nomi degli dèi: Demetra, Era, Ferrefatta o Persefone, Apollo, Latona, Artemide (XXI-XXII 404b-406b). Continua l'analisi dei nomi degli dèi: Dioniso, Afrodite, Pallade, Atena, Efesto, Ares, Ermes (XXIII 406b-408b). Si conclude l'analisi dei nomi degli dèi: Pan. Passaggio al nome degli astri e dei fenomeni naturali: *hèlios* (sole), *selène* (luna), *mèis* (mese), *àstra* (stelle), *pùr* (fuoco) (XXIV 408b-409d). Prosegue l'analisi dei nomi degli astri e dei fenomeni naturali: ancora *pùr*, *ùdor* (acqua), *aèr* (aria), *Aithèr* (etere), *hòrai* (stagioni), *eniautós*, *ètos* (anno) (XXV 409d-410e). Analisi dei nomi delle nozioni morali: eraclitismo latente nei nomi di queste nozioni. I nomi di *phrònesis* (assennatezza), *noésis* (intelligenza), *sophrosùne* (saggezza), *epistème* (scienza), *sophìa* (sapienza), *agathòn* (buono) (XXVI 411a-412c). Continua l'analisi dei nomi di nozioni morali: *dikaìosùn* (giustizia) e *dikaion* (giusto) (XXVII 412c-413d). Continua l'analisi dei nomi di nozioni morali: *andrèia* (coraggio), *àrren* (maschile), *anèr* (uomo), *Gunè* (donna), *thèly* (femminile), *thècne* (arte) (XXVIII 413d-414e). Continua l'analisi dei nomi di nozioni morali: *mechanè* (macchina), *kakìa* (vizio), *deìlia* (viltà), *aporìa* (imbarazzo), *aretè* (virtù), *kakòn* (male), *aischròn* (brutto), *kalòn* (bello) (XXIX 414e-416d). Continua l'analisi dei nomi di nozioni morali: *sumphéron* (conveniente), *kerdaléon* (profittevole), *lusiteloùn* (utile), *Ophélimon* (giovevole) (XXX 416d-417c). Continua

l'analisi dei nomi di nozioni morali: *blaberòn* (nocivo), *zemiòdes* (dannoso), *dèon* (che lega, che si conviene) (XXXI 417c-419b). Continua l'analisi dei nomi di nozioni morali: *hedonè* (piacere), *lùpe* (dolore), *alghedòn* (dolore), *Odùne* (afflizione), *achthedòn* (molestia), *charà* (letizia *Tèrpsis* (diletto), *terpnòn* (dilettevole), *euphrosùne* (gioia), *epithymìa* (desiderio), *thymòs* (animo), *hìmeros* (brama), *pòthos* (nostalgia), *èros* (amore), *dòxa* (opinione), *òiesis* (credenza), *boulè* (decisione), *aboulìa* (indecisione), *atychìa* (insuccesso), *hekoùsion* (volontario), *anankàion* (necessario) (XXXII 419b-420c). Etimologia dei nomi *ònoma* (nome), *alètheia* (verità), *òn* (ente), *ousìa* (essenza). Finora si sono esaminati dei nomi composti; ora bisogna risalire ai nomi primitivi, da cui quelli provengono (XXXIII 420c-422b). I nomi composti possono essere spiegati mediante nomi primitivi: ma questi? Anche i nomi primitivi devono far vedere la natura delle cose, imitandole, ma non come fa la musica o la pittura; è l'essenza delle cose che il nome deve imitare con le lettere e con le sillabe (XXXIV 422b-424a). Bisogna perciò distinguere gli elementi: le vocali, le mute, le semivocali; dopo di ciò, bisogna classificare bene le cose a cui si devono dare i nomi e ad esse si attribuirà ciascun elemento secondo la somiglianza: lettere e sillabe. Con le sillabe si formeranno nomi e verbi; con nomi e verbi si formerà il discorso. L'onomastica o retorica (XXXV 424a-425b). Difficoltà dell'analisi dei nomi primitivi e necessità di evitare ogni scappatoia, facendoli per esempio risalire agli dèi o ai barbari, ecc. (XXXVI 425b-426b). Analisi di alcune lettere: 'r' esprime il movimento; 'i' esprime la leggerezza; 'f', 'y', 's', 'j', 'z', in quanto implicano aspirazione, esprimono agitazione; 'd' e 't' esprimono l'arresto; 'l' esprime lo scivolare; 'n' esprime l'interno; 'a' 'h' 'o' esprimono grandezza, lunghezza e rotondità. Per ciascuna cosa il legislatore ha creato un segno e un nome (XXXVII 426c-427d). Cratilo interviene nel dibattito: perplessità generale sulla ricerca fin qui condotta e necessità di riprenderla da capo. Cratilo è d'accordo con Socrate nel fatto che il nome deve dimostrare la natura della cosa e che esso è imposto in virtù di un'arte, quella propria del legislatore; contesta però che vi siano nomi "falsi": ciò che si chiama nome falso, non è un nome ma un vano suono (XXXVIII 427d-430a). Socrate insiste: come l'immagine pittorica può essere inesatta o non esattamente riferita, così anche il nome, che è immagine della cosa. Inoltre il nome, per essere veramente un'immagine, non deve essere un doppione della cosa, altrimenti avremmo due cose e non un nome e una cosa (XXXIX 430a-432c). Ancora su questo concetto. Cratilo accetta contro voglia che possano esserci dei nomi mal fatti. Tuttavia Socrate insiste: se il nome contiene tutti gli elementi appropriati, che lo rendono simile alla cosa, sarà ben fatto, altrimenti no (XL 432c-434b). Ripresa dell'analisi degli elementi: 'r' 's', 'j' 'l'; e poiché

Cratilo introduce il concetto di uso e abitudine, Socrate non ha difficoltà a mostrare che con ciò si reintroduce il concetto di convenzione, a cui bisogna ricorrere anche tenendo fermo che i nomi debbono essere simili alle cose (XLI 434b-435d). I nomi, ribadisce Cratilo, insegnano: chi conosce i nomi conosce le cose. Contestazione di Socrate: c'è rischio ad ingannarsi sulle cose basandosi sui nomi; cosa garantisce che colui che per primo pose i nomi avesse delle cose una opinione giusta? Alcuni nomi che prima sembravano indicare moto *epistème* (scienza), *bèbaion* (saldo) *historìa* (storia), ecc., sembrano ora invece indicare quiete (XLII 435d-437d). Colui che per primo pose i nomi lo fece basandosi non su altri nomi, che ancora non ne esistevano, ma neppure sulle cose, se è vero che sono i nomi che ce le fanno conoscere. Cratilo è imbarazzato da quest'ultima obiezione. E non è possibile neppure pensare che i primi nomi risalgano ad una potenza sovrumana, perché non si sarebbe mai contraddetta. Le cose possono essere conosciute direttamente, e questa via è migliore di quella di conoscerle tramite i nomi che sono solo immagini delle cose (XLIII 437d-439b). Confutazione dell'eraclitismo latente nei nomi che indicano movimento e affermazione dell'esistenza di realtà stabili e sempre identiche a se stesse (il bene, il bello); se tutto divenisse, a nulla potrebbe esser dato un nome giusto, e nulla potrebbe essere conosciuto. Necessità di spingere a fondo l'esame, ma Cratilo si sottrae (XLIV 439b-440e).

I . [383a] ERMOGENE. Allora, vuoi che mettiamo a parte del discorso anche Socrate, qui presente? CRATILO. Se ti pare. ERM. Cratilo, qui, sostiene questo, Socrate: che la correttezza del nome è per ciascuna delle cose che sono già predisposte per natura e che nome non è ciò con cui alcuni, che convengano di chiamare, chiamano, mettendo una parte della loro voce, ma è già predisposta una certa correttezza dei nomi per [b] Greci e per barbari, la stessa per tutti. Io gli domando, allora, se 'Cratilo' sia o meno il nome per lui secondo verità; e lui acconsente. "E quale per Socrate?", gli ho detto. " 'Socrate' ", ha risposto lui. "Dunque, anche per tutti gli altri uomini, proprio il nome con cui chiamiamo ciascuno, quello è il nome per ciascuno?" E quello: "Non è certo per te", disse, "il nome Ermogene, neanche se tutti gli uomini ti chiamano così". E come lo interrogo e mi mostro desideroso di sapere che cosa mai stia dicendo, non spiega nulla e si schermisce, fingendo di ragionare qualcosa fra sé e sé, quasi [384a] sapesse al riguardo cose che, se volesse esprimerle chiaramente, indurrebbero anche me a concordare e a dire quel che lui dice. Se dunque sei in grado di interpretare in qualche modo l'oracolo di Cratilo, ti ascolto con piacere; o, meglio, apprenderei con ancor più piacere come ti pare che stiano le cose a proposito della correttezza dei nomi, se vuoi. SOCRATE. Ermogene, figlio di Ipponico, un antico [b] proverbio dice che difficile è imparare come stiano le cose belle: e certo anche questa dei nomi non è una conoscenza di poco conto. Se io avessi già ascoltato da Prodicò la lezione da cinquanta dracme, che, a quel che dice lui, permette a chi la ascolta di essere istruito su questo argomento, nulla ti impedirebbe di sapere immediatamente la verità sulla correttezza dei nomi; ma quella non l'ho udita, bensì solo la lezione da una [c] dracma. Dunque, non so come stia mai il vero intorno a tali questioni; comunque sono pronto a ricercare insieme con te e con Cratilo. Quanto al fatto che egli dice che Ermogene non sia il nome per te secondo verità, ho come il sospetto che egli stia scherzando: forse pensa che tu, pur mirando alle ricchezze, non riesci mai ad acquisirne. Ma, come dicevo or ora, è difficile sapere tali cose e dunque bisogna che noi, esprimendoci apertamente, vediamo se stiano come dici tu o come dice Cratilo.

II. ERM. E per il vero, Socrate, io, pur avendone discusso spesso con lui e con molti altri, non posso [d] convincermi che ci sia una qualche altra correttezza del nome se non la d convenzione e l'accordo. A me pare infatti che se qualcuno pone un nome a un oggetto, questo sia il nome corretto; e che se poi lo cambia con un altro e non chiama più l'oggetto con quello di prima, il nuovo nome non stia per nulla in modo meno corretto del vecchio, come accade quando noi cambiamo nome ai servi [il nome introdotto non è per

nulla meno corretto del nome dato prima]: infatti non per natura già predisposto per ciascun oggetto è il nome - nessun nome per nessun oggetto -, bensì per legge e per uso di coloro che così usano e chiamano. [e] Se però le cose stanno in qualche altro e modo, io sono pronto a imparare e ad ascoltare non solo da Cratilo, ma da chiunque altro. SOCR. Forse dici qualcosa di valido, Ermogene; [385a] ma riflettiamo. Tu affermi che quel nome con cui qualcuno chiama ciascun oggetto è il nome per ciascun oggetto? ERM. Così a me pare. SOCR. Tanto nel caso sia un privato a chiamare quanto nel caso sia una città? ERM. Così dico. SOCR. Ma come? Se io chiamo una qualunque delle cose che sono, per esempio quella che adesso chiamiamo 'uomo', se io la denomino 'cavallo', e ciò che adesso chiamiamo 'cavallo', lo denomino 'uomo', allora la stessa cosa avrà nome 'uomo' in pubblico e 'cavallo' in privato? Ed un'altra a sua volta 'uomo' in [b] privato e 'cavallo' in pubblico? Così dici? ERM. Così a me pare.

III. SOCR. Su, allora dimmi questo: c'è qualcosa che chiami 'dire il vero e il falso'? ERM. Io sì. SOCR. Può esserci dunque discorso vero e discorso falso? ERM. Certo. SOCR. E quindi, quello che dice le cose che sono come sono è vero, mentre quello che le dice come non sono è falso? ERM. Sì. SOCR. E' dunque possibile dire con il discorso le cose che sono e quelle che non sono? ERM. Certo. SOCR. [c] Ma il discorso vero è vero per l'intero, mentre le sue parti sono non vere? ERM. No, anche le sue parti. SOCR. Ma come, le parti grandi sono vere e le piccole no, oppure lo sono tutte? ERM. Tutte, io credo. SOCR. C'è dunque un'altra parte del discorso che tu dici più piccola del nome? ERM. No, è questa la più piccola. SOCR. E quindi anche questa [il nome] si dice parte del discorso vero? ERM. Sì. SOCR. E vera, come tu dici. ERM. Sì. SOCR. E la parte del [d] discorso falso non è falsa? ERM. Così dico. SOCR. E' dunque possibile dire un nome falso e un nome vero, se ciò è possibile anche per il discorso. ERM. Come no? SOCR. Allora, quello che ciascuno dica essere il nome per una qualche cosa, è il nome per ciascuna cosa? ERM. Sì. SOCR. Forse anche tutti quanti quelli che qualcuno dica siano i nomi per ciascuna cosa, lo saranno proprio nel momento in cui li dice? ERM. Infatti, Socrate, io non ho altra correttezza del nome che questa: a me è possibile chiamare ciascuna cosa con un certo nome, che io ho posto, a te con un altro, che a tua volta tu hai posto. E così anche per quanto riguarda le città e [e] vedo nomi dati alle stesse cose da taluni in modo privato, da Greci in contrasto con gli altri Greci e da Greci in contrasto con i barbari.

IV. SOCR. Suvvia, Ermogene, vediamo se anche le cose che sono ti sembra stiano in tal modo, vale a dire che la loro essenza sia in modo

privato per ciascuno, come diceva [386a] Protagora affermando che "di tutte le cose misura" è l'uomo - e cioè che quali le cose appaiano [essere] a me, tali siano per me e quali appaiano a te, tali siano per te - o se ti pare che esse da se stesse abbiano una qualche stabilità di essenza? ERM. Già una volta io stesso, Socrate, trovandomi in difficoltà, fui trascinato proprio verso ciò che afferma Protagora: ma non mi pare affatto che le cose stiano così. SOCR. Ma come? Sei già stato trascinato a ciò, al punto che non ti pare affatto che esista un uomo cattivo? [b] ERM. No, per Zeus, anzi ne ho fatto esperienza così spesso da sembrarmi che esistessero uomini molto cattivi, e assai numerosi. SOCR. Come? Di [uomini] molto buoni ti è parso che non ne esistessero ancora? ERM. E assai pochi. SOCR. Ma allora ti è parso? ERM. A me sì. SOCR. Allora come la metti con ciò? Forse così: che i molto buoni sono molto ragionevoli e i molto cattivi sono molto irragionevoli. [c] ERM. A me sembra così. SOCR. E allora, se Protagora diceva il vero e se la verità è questa, che quali le cose paiano a ciascuno tali anche sono, è possibile che alcuni di noi siano ragionevoli, altri irragionevoli? ERM. No, certo. SOCR. E certo questo, io penso, ti pare certamente: che sussistendo ragionevolezza e irragionevolezza non è affatto possibile che Protagora dica a vero; in nulla infatti per la verità qualcuno può essere più ragionevole di qualcun altro, [d] se ciò che a ciascuno pare sarà per ciascuno vero. ERM. E' così.

V. SOCR. Ma nemmeno, credo, ti pare, sulla scorta di Eutidemo, che per tutti tutte le cose siano allo stesso modo insieme e sempre: neppure così, infatti, potrebbero essere alcuni buoni e altri cattivi, se virtù e vizio fossero allo stesso modo per tutti e sempre. ERM. Dici il vero. SOCR. Se dunque né per tutti tutte le cose sono allo stesso modo insieme e sempre, né per ciascuno in privato è ciascuna cosa, allora è chiaro che le cose sono esse da [e] se stesse in possesso di una qualche stabile essenza, non relative a noi né da noi tratte in su e in giù per l'immagine che ne abbiamo, ma in se stesse in relazione alla loro essenza in possesso di un loro proprio modo di essere già predisposte. ERM. Così mi pare, Socrate. SOCR. Ma allora, le cose sarebbero così già predisposte, mentre le azioni corrispondenti non nello stesso modo? O non sono anche queste, le azioni, una specie delle cose che sono? ERM. [387a] Certamente anche queste. SOCR. Dunque anche le azioni si compiono secondo la loro natura, non secondo la nostra opinione. Per esempio, se noi ci apprestiamo a tagliare qualcuna delle cose che sono, ciascuna cosa è per noi da tagliare come vogliamo e con ciò che vogliamo, oppure, nel caso in cui vogliamo tagliare ciascuna cosa secondo la natura del tagliare e dell'essere tagliato e col

mezzo che è a ciò già predisposto, taglieremo e ne trarremo vantaggio e compiremo ciò correttamente, mentre nel caso in cui taglieremo contro natura, sbagliaremo e [b] non compiremo nulla? ERM. A me sembra così. SOCR. E allora anche se ci apprestiamo a bruciare qualcosa, non si deve bruciare secondo qualunque opinione, ma secondo quella corretta? Ed essa è quella relativa al modo in cui era già predisposto l'essere bruciato di ciascuna cosa e il bruciare e al mezzo che era a ciò già predisposto? ERM. E' così. SOCR. E allora anche le altre cose andranno in questo modo? ERM. Certamente. VI. SOCR. Dunque, non è anche il dire una fra le azioni? ERM. Sì. SOCR. Ma allora, qualcuno dirà correttamente se lo farà nel modo in cui a lui [c] paia si debba dire, oppure, nel caso in cui dica nel modo in cui è già predisposto il dire le cose e l'esser detto e il mezzo, approderà a qualcosa di buono e parlerà, mentre, nel caso contrario, sbaglierà e non approderà a nulla? ERM. Mi pare così come dici. SOCR. Dunque, parte del dire è il nominare? In effetti è impiegando vari nomi che in qualche modo si dicono i [d] discorsi. ERM. Certamente. SOCR. E, dunque, anche il nominare è una azione, se anche il dire era un'azione concernente le cose. ERM. Sì. SOCR. Ma le azioni ci erano sembrate non sussistenti in relazione a noi, ma in possesso per se stesse di una qualche propria natura? ERM. E' così. SOCR. E, dunque, si deve nominare nel modo in cui è già predisposto il nominare le cose e l'essere nominato e il mezzo, ma non alla maniera che vogliamo noi, se ogni caso deve essere accordato con i precedenti? E così approderemmo a qualcosa di buono e nomineremmo, altrimenti no? ERM. Mi sembra.

VII. SOCR. Su, allora: ciò che bisogna tagliare, va tagliato, diciamo, con qualcosa? ERM. Sì. SOCR. [e] E ciò che bisogna tessere, va tessuto con qualcosa? E ciò che bisogna perforare, va perforato con qualcosa? ERM. Certamente. SOCR. E finalmente ciò che bisogna nominare, va nomi nato con qualcosa? [388a] ERM. E' così. SOCR. Ma che cos'è ciò con cui si deve perforare? ERM. Il trapano. SOCR. E ciò con cui tessere? ERM. La spola. SOCR. E ciò con cui nominare? ERM. Il nome. SOCR. Dici bene. Quindi anche il nome è uno strumento. ERM. Certamente. SOCR. Allora, se io domandassi: "Quale strumento è la spola?". Non quello con cui tessiamo? ERM. Sì. SOCR. E tessendo che cosa operiamo? [b] Non distinguiamo la trama e i fili dell'ordito confusi insieme? ERM. Sì. SOCR. E, dunque, riuscirai a parlare in questo modo anche del trapano e degli altri oggetti? ERM. Certamente. SOCR. E riesci poi a parlare in questo modo anche del nome? Nominando con quello strumento che è il nome che cosa facciamo? ERM. Non riesco a dirlo. SOCR. Ma non ci insegnano qualcosa a vicenda e non distinguiamo le cose come stanno? ERM.

Certamente.

VIII. SOCR. Quindi il nome è uno strumento atto a insegnare [c] qualcosa e a distinguere l'essenza, così come la spola il tessuto? ERM. Sì. SOCR. E dal canto suo la spola è uno strumento atto a tessere? ERM. Come no? SOCR. E allora chi è atto a tessere userà bene la spola, dove bene vuol dire in modo atto a tessere, mentre chi è atto a insegnare userà bene a nome, dove bene vuol dire in modo atto a insegnare. ERM. Sì. SOCR. Dunque, il tessitore, quando usa la spola, userà bene l'opera di chi? ERM. Quella del falegname. SOCR. Ma ognuno è falegname o chi possiede la tecnica? [d] ERM. Chi possiede la tecnica. SOCR. E il perforatore, quando usa il trapano, userà bene l'opera di chi? ERM. Quella del fabbro. SOCR. E dunque ognuno è fabbro o chi possiede la tecnica? ERM. Chi possiede la tecnica. SOCR. Bene. E l'insegnante, quando usa il nome, userà l'opera di chi? ERM. Non so neanche questo. SOCR. Non sai dire neppure questo, chi ci trasmette i nomi che usiamo? ERM. Evidentemente no. SOCR. Non ti pare sia la legge a [e] trasmetterceli? ERM. E' verosimile. SOCR. Quindi l'insegnante, quando usa il nome, userà l'opera del legislatore? ERM. Mi pare. SOCR. Ma ti pare che ogni uomo sia legislatore o chi possiede la tecnica? ERM. Chi possiede la tecnica. SOCR. Quindi non è cosa da ogni uomo, Ermogene, porre nomi, ma di un qualche artigiano [389a] del nome. E costui è, com'è verosimile, il legislatore, che invero è il più raro degli artigiani fra gli uomini. ERM. E' verosimile.

IX. SOCR. Su allora, esamina verso dove guarda il legislatore quando pone i nomi: riflettici, però, a partire dai casi precedenti. Verso dove guarda il falegname quando costruisce la spola? Non a quella tal cosa che è già predisposta a tessere? ERM. Certamente. [b] SOCR. E allora? Se la spola gli si rompe mentre la costruisce, ne farà di nuovo un'altra guardando a quella rotta, o a quella idea a cui guardava anche quando costruiva la spola che si è rotta? ERM. A quella, mi pare. SOCR. E quella, dunque, non potremmo chiamarla del tutto giustamente 'ciò stesso che è spola'? ERM. A me pare. SOCR. E dunque, quando si debba costruire la spola per vesti sottili o quella per vesti grosse o di lino o di lana o di qualsiasi altra fatta, da un lato bisogna che tutte le spole abbiano l'idea della spola, dall'altro occorre assegnare ad ogni concreta [c] esecuzione [scil.: ad ogni spola costruita] quella natura quale è già predisposta come ottima per ciascun impiego? ERM. Sì. SOCR. E allo stesso modo anche per gli altri strumenti: bisogna che chi individua lo strumento per natura già predisposto per ciascun impiego, lo assegni a quel materiale con cui lo costruisce, non quello che lui vuole, ma quello che è a ciò già predisposto. Così, il trapano già predisposto per natura per ciascun

impiego, com'è verosimile, bisogna saperlo trasporre nel ferro. ERM. Certamente. SOCR. E la spola già predisposta per natura per ciascun impiego, nel legno. ERM. E' così. [d] SOCR. Infatti ciascuna spola, com'è verosimile, è per natura adatta a ciascun tipo di tessuto, e così gli altri strumenti. ERM. Sì. SOCR. Ma allora, ottimo, anche il nome già predisposto per natura per ciascun impiego quel legislatore deve saperlo trasporre nei suoni e nelle sillabe e, guardando a quel "ciò stesso che è nome", costruire e porre tutti i nomi, se deve essere un istitutore di nomi autorevole? Se poi i diversi legislatori non traspongono nelle stesse sillabe, questo non lo si deve affatto misconoscere. [e] Nemmeno i vari fabbri infatti traspongono nello stesso ferro, pur fabbricando lo stesso strumento per lo stesso impiego: ma ugualmente, purché assegnino la stessa idea, sia pure in altro ferro, [390a] ugualmente lo strumento sta in modo corretto, che lo si costruisca qui o fra i barbari. Non è così? ERM. Certamente. SOCR. E allora valuterai così anche il legislatore, quello di qui come quello dei barbari: purché assegni l'idea del nome conveniente a ciascun impiego in sillabe quali che siano, non sarà legislatore in nulla peggiore quello di qui o di qualunque altro posto. ERM. Certamente. [b] X. SOCR. Ma chi è colui che saprà se la conveniente idea di spola si trovi in un qualsiasi legno? Chi l'ha costruita, il falegname, o chi la userà, il tessitore? ERM. Più verosimilmente, Socrate, chi la userà. SOCR. E chi è che userà l'opera del costruttore di lire? Non chi sia in grado di soprintendere al meglio all'opera di fabbricazione e sappia se l'oggetto fabbricato è stato fatto bene o no? ERM. Certamente. SOCR. E chi è? ERM. Il citarista. SOCR. [c] E chi userà l'opera del costruttore di navi? ERM. Il nocchiere. SOCR. E chi può soprintendere al meglio all'opera del legislatore e giudicare il prodotto, qui come fra i barbari? Non colui che la userà? ERM. Sì. SOCR. E questi non è, dunque, colui che sa interrogare? ERM. Certamente. SOCR. E quello che sa anche rispondere? ERM. Sì. SOCR. E colui che sa interrogare e rispondere lo chiami 'dialettico' o in qualche altro modo? ERM. No, così. SOCR. Il lavoro del falegname [d] consiste nel costruire il timone con la soprintendenza del timoniere, se il timone dev'essere buono? ERM. Sembra. SOCR. E certo quello del legislatore, com'è verosimile, consiste nel costruire il nome, con un uomo dialettico in qualità di soprintendente, se dovrà porre bene i nomi. ERM. E così. SOCR. C'è allora il rischio, Ermogene, che la posizione del nome non sia una sciocchezza, come credi tu, né cosa alla portata di uomini di poco conto o comuni. E Cratilo dice il vero quando afferma che le [e] cose hanno i nomi per natura e che non tutti sono artigiani dei nomi, ma solo quello che volge lo sguardo verso il nome che per natura ha ciascun oggetto, e ha la capacità di trasporre l'idea di quello nelle lettere e nelle sillabe. ERM. Non so come si debba contrastare quanto

dici, Socrate. [391a] Comunque forse non è facile lasciarsi convincere così all'istante, ma credo che ti darei maggiormente retta in questo modo, vale a dire se mi indicassi quella che tu dici essere la correttezza per natura del nome. SOCR. Ma io, caro Ermogene, non ne affermo alcuna e certo ti sei dimenticato di quanto dicevo poc'anzi, che non sapevo ma avrei riflettuto insieme a te. E ora a noi, me e te, che indaghiamo, appare in modo assai diverso da prima che il nome è provvisto di una qualche [b] correttezza per natura e che non è da ogni uomo saperlo porre [bene] a una qualsiasi cosa: o no? ERM. Certamente.

XI. SOCR. E allora occorre cercare la conseguenza di ciò, se desideri sapere quale mai sia la sua correttezza. ERM. Ma certo che desidero saperlo. SOCR. Indaga, dunque. ERM. Ma come si deve indagare? SOCR. La più corretta delle indagini, amico, è quella che si avvale di coloro che sanno, pagandoli con denaro e conquistandosene i favori. E questi sono i sofisti, grazie ai quali anche tuo fratello, [c] Callia, sborsando molto denaro, ha fama d'essere sapiente. Ma poiché tu non sei padrone dei beni paterni devi tallonarlo e pregar lui di insegnarti la correttezza su tali questioni, che egli apprese da Protagora. ERM. Ma sarebbe ben strana da parte mia, Socrate, la preghiera, se, mentre da un lato non accolgo in nulla la *Verità* di Protagora, dall'altro accettassi benevolmente le cose dette in base a tale verità come degne di una qualche considerazione. SOCR. [d] Ma se nemmeno questo ti piace, occorre imparare da Omero e dagli altri poeti. ERM. E Omero che dice sui nomi, Socrate, e dove? SOCR. In molti luoghi; ma le cose più importanti e più belle le dice in quei passi nei quali distingue i nomi con cui gli uomini e gli dèi chiamano le stesse cose. O non credi che in quei luoghi egli dica qualcosa di importante e meraviglioso sulla correttezza dei nomi? E' infatti chiaro che, senza dubbio, quanto a correttezza gli dèi chiamano proprio con quelli che sono per natura nomi; [e] o tu non credi? ERM. Io so bene, certo, che, se mai gli dei chiamano, chiamano in modo corretto. Ma quali sono questi nomi di cui parli? SOCR. Non sai che del fiume di Troia, che duellò con Efesto, dice: "*Xàntos* (Xanto) lo chiamano gli dèi e gli uomini *Skàmandros* (Scamandro)"? ERM. Io sì. SOCR. [392a] E allora? Non credi che sia qualcosa di meraviglioso questa opportunità di conoscere come mai stia in modo corretto chiamare quel fiume *Xàntos* piuttosto che *Skàmandros*? Se vuoi, inoltre, a proposito dell' uccello, del quale dice che "*chalkìs* (calcide) chiamano gli dèi, ma gli uomini *chùmindis* (ciminide)" ritieni che sia di poco conto la conoscenza della misura in cui è più corretto che lo stesso uccello sia chiamato *chalkis* piuttosto che *kymindis*? E ancora *Batìeia* (Batìca) e *Myrine* [b] (Mirine), e molti altri in questo poeta così come in altri?

Ma forse queste cose sono più grandi di quanto sia io sia tu possiamo individuare: invece intorno a *Skamàndrios* (Scamandrio) e *Astyàanax* (Astianatte) , che lui dice essere i nomi del figlio di Ettore, è più alla portata di uomini, a quanto mi sembra, e più facile indagare quale mai sia a suo dire la loro correttezza. Di certo conosci quei versi nei quali si trova ciò che dico. ERM. Certamente. SOCR. Dunque, quale dei due nomi, secondo te, Omero ritiene sia attribuito in modo più corretto al bambino *Astyàanax* [c] o *Skamàndrios*? ERM. Non so dire.

XII. SOCR. Ebbene considera questo. Se qualcuno ti chiedesse: chi credi che più correttamente chiami con i nomi, i più ragionevoli o i più irragionevoli? ERM. Chiaramente i più ragionevoli, direi io. SOCR. E allora, ritieni che nelle città siano più ragionevoli le donne o gli uomini, parlando del genere nel suo complesso? ERM. Gli uomini. SOCR. Sai che Omero dice che il figlioletto di Ettore è chiamato *Astyàanax* [d] dai Troiani; è chiaro, allora, che *Skamàndrios* era chiamato dalle donne, dal momento che gli uomini lo chiamavano appunto *Astyàanax*? ERM. E' verosimile, certo. SOCR. E anche Omero riteneva i Troiani più sapienti delle loro donne? ERM. Io credo di sì. SOCR. Allora credeva che *Astyàanax* fosse attribuito al bambino in modo più corretto di *Skamàndrios*? ERM. Sembra. SOCR. Ebbene, indaghiamo perché mai. Non ci fornisce egli stesso un ottimo indizio sul perché? [e] Dice infatti "egli solo ad essi difendeva le città e le lunghe mura". Per questo quindi, com'è verosimile, sta in modo corretto chiamare il figlio del salvatore *Astyàanax*, ossia 'signore della città' che suo padre salvava, come dice Omero. ERM. Mi sembra. SOCR. E perché mai? Io stesso per il vero non intendo ancora: tu invece intendi, Ermogene? [393a] ERM. Per Zeus, io no. SOCR. Ma allora, caro, a *Ἔκτωρ* *Ektor* (Ettore) il nome non l'ha posto lo stesso Omero? ERM. Come? SOCR. Perché mi pare che anche questo nome sia somigliante in qualcosa ad *Astyàanax*, ed essi sono verosimilmente nomi ellenici. Infatti *anax* (signore) e *èktor* (che tiene forte) significano press'a poco la stessa cosa e sono entrambi nomi regali: [b] infatti di ciò di cui uno è *anax* (signore) è sicuramente anche *hèktor*; è chiaro infatti che lo domina, lo *kéktetai* (possiede) e lo *èchei* (tiene). O ti pare che non stia dicendo nulla e, invece, senza accorgermene, stia immaginando di aggrapparmi a qualcosa come una traccia dell'opinione di Omero sulla correttezza dei nomi? ERM. Per Zeus, certo tu no, a quanto mi pare; al contrario, forse ti stai aggrappando a qualcosa.

XIII. SOCR. E' senz'altro giusto, a quel che mi sembra, chiamare 'leone' il nato da leone e 'cavallo' il nato da cavallo. Non mi riferisco al caso in cui da un cavallo nasce come un mostro qualcosa d'altro che un cavallo, ma al caso in cui il nato sia del suo [c] genere secondo

natura: se un cavallo genera contro natura un vitello, che secondo natura nasce da un bue, non lo si deve chiamare puledro, ma vitello; e nemmeno, credo, se da un uomo non nasce prole d'uomo, il nato dev'essere chiamato uomo; e allo stesso modo per gli alberi e per tutte le altre cose. O non pare così anche a te? ERM. Pare anche a me. SOCR. Dici bene; ma bada a non lasciarti fuorviare da me in qualche modo. Infatti secondo lo stesso discorso anche un qualsiasi nato da re, [d] dovrebbe essere chiamato re; e se il nome significa lo stesso con queste o con altre sillabe, non importa; e nemmeno se si aggiunge o si toglie una lettera, neppure questo importa, purché predominante sia l'essenza della cosa mostrata nel nome. ERM. Come dici? SOCR. Nulla di complicato: è come per gli elementi. Tu sai che di essi noi pronunciamo nomi che però non sono gli elementi stessi, tranne che per la E e l'Y e l'O e l'W; per gli altri elementi, vocali o [e] afoni, sai che pronunciamo altre lettere da noi aggiunte, costruendone così i nomi: ma sta in modo corretto chiamare con quel nome ciò che esso ci mostra, purché di ciò poniamo dentro ben in mostra la forza. Prendiamo ad esempio il bèta: vedi che con raggiunta dell'èta, del tàu e dell'àlpha non è stato affatto danneggiato tanto da non mostrare con l'intero nome la natura di quell'elemento che il legislatore voleva mostrare; così bene seppe porre i nomi alle lettere. ERM. Mi pare che tu dica il vero. SOCR. [394a] Dunque anche per il re lo stesso discorso? Sarà infatti re da re, e buono da buono, e bello da bello e così per tutte le altre cose, da ciascun individuo di un genere un altro nato siffatto, a meno che non nasca un mostro: perciò devono essere chiamati con gli stessi nomi. Si può però svariare con le sillabe, cosicché può sembrare all'inesperto che siano diversi fra loro nomi che sono gli stessi: così come a noi i farmaci dei medici, svariati nei colori e negli odori, paiono diversi [b] quando invece sono gli stessi, mentre al medico, giacché considera la forza dei farmaci, paiono gli stessi e non si lascia confondere dagli elementi aggiunti. E così forse anche colui che sa intorno ai nomi considera la loro forza e non si lascia confondere se una qualche lettera è aggiunta o trasposta o tolta, o se in lettere completamente diverse sussiste la forza del nome. Come per ciò che dicevamo poco fa: *Astyàanax Ektor* non hanno nessuna lettera in comune, [c] eccetto *tàu* [t], eppure significano la stessa cosa. Anche *Archépolis* (Archepolis - capo di città) quali lettere ha in comune con i precedenti? Eppure mostra la stessa cosa: e vi sono molti altri nomi che non significano null'altro che re; ed altri, a loro volta, stratego, come per esempio *Aghis* (Agide) (condottiero), *Polémarchos* (Polemarco - capo in guerra) ed *Eupòlemos* (Eupolo - abile in guerra). E ancora altri hanno un significato medico, come *Iatroclés* (Iatrocle - medico illustre) e *Akesimbrotos* (Acesimbrotos - risanatore di mortali); e numerosi altri forse potremmo trovarne che suonano diversamente

quanto alle sillabe e alle lettere, ma quanto alla forza enunciano la stessa cosa. [d] Così ti sembra o no? ERM. Ma certamente.

XIV. SOCR. Perciò agli esseri che nascono secondo natura si devono assegnare gli stessi nomi? ERM. Certamente. SOCR. E che cosa a quelli contro natura, che nascono in forma di mostri? Ad esempio quando da un uomo buono e pio nasce un empio, non è come nei casi precedenti, dove se un cavallo genera prole di bue, questa non doveva certo avere la denominazione di chi l'ha generata, ma del genere cui appartiene? ERM. [e] Certamente. SOCR. E anche all'empio nato dal pio si deve allora assegnare il nome del suo genere? ERM. E' così. SOCR. Non *Theòphilos* (Teofilo - amico della divinità), com'è verosimile, né *Mnesitheo* (Mnesiteo - memore della divinità), né altro simile, ma uno che significhi l'opposto di questi, se proprio ai nomi tocca la correttezza. ERM. Nulla di più certo, Socrate. SOCR. Come pure può darsi che stia in modo corretto, Ermogene, anche il nome *Orèstes* (Oreste), sia che glielo abbia posto un caso, sia un poeta, per indicare con il nome l'aspetto ferino, selvaggio e *oreinòn* [395a] (montanaro) della sua natura. ERM. Così sembra, Socrate. SOCR. Ed è pure verosimile che anche il padre di lui abbia un nome secondo natura. ERM. Sembra. SOCR. Pare, infatti, che *Agamémnon* (Agamennone) sia stato un uomo tale da impiegare grande energia e costanza nelle cose in cui credeva, portandole a termine con la sua virtù. E' segno appunto di resistenza e costanza la sua *monè* (permanenza) presso Troia. Che quest'uomo *agastòs* (ammirevole) per la sua *epimoné* [b] (perseveranza) significa dunque il nome *Agamémnon*. Ma forse anche *Atrèus* (Atreo) sta in modo corretto. E invero l'uccisione di Crisippo da parte sua e quanto di crudele ha compiuto nei confronti di Tieste, sono tutte azioni dannose e *aterà* (sciagurate) rispetto alla virtù. Ora, la derivazione del nome sfugge un po' e resta nascosta, cosicché non a tutti mostra la natura dell'uomo; ma a chi sa intendere i nomi mostra a sufficienza ciò che vuol dire *Atrèus*. Infatti in base all'*ateirés* (indomabile), come in base all'*àtreston* (intrepido) o all'*ateròn* (sciagurato), [c] in ogni caso il nome gli è attribuito in modo corretto. E mi pare che anche a *Pélops* (Pelope) il nome sia attribuito come su misura: infatti questo nome significa colui che vede le cose vicine' [è degno di questa denominazione]. ERM. E come? SOCR. Per esempio anche contro quest'uomo si dice che nell'uccisione di Mirtilo non sia stato capace di prevedere né di presentire nulla delle successive lontane conseguenze per tutta la sua stirpe, di quanta sventura l'avrebbe riempita, [d] giacché vedeva solo il vicino e il subito - cioè il *pélas* (presso) - quando desiderava ottenere in qualsiasi modo il matrimonio con Ippodamia. E anche a *Tàntalos* (Tantalo) ognuno può ritenere che fi nome sia stato posto

correttamente e secondo natura, se è vero quanto si dice di lui. ERM. Che cosa? SOCR. Le molte e terribili sventure che, mentre era ancora in vita, gli capitavano, ultima delle quali la rovina completa della sua patria, e, una volta morto, nell'Ade, *talanteia* (sospensione) della pietra sulla testa, [e] sorprendente nella consonanza con il nome: e davvero pare come se qualcuno volendogli dar nome *Tàntalos* (il più infelice), gli abbia dato nome in forma dissimulata e abbia detto invece *Tàntalos*, ed in tal senso è verosimile che anche a lui abbia fornito il nome la sorte per cui va noto. Ma sembra che anche al padre di lui, [396a] che si dice fosse Zeus, il nome sia attribuito ottimamente: ma non è facile comprenderlo. Infatti il nome di *Diòs* è davvero come un discorso e, separandolo in due parti, alcuni di noi ne utilizzano una, altri l'altra -alcuni infatti lo chiamano *Zéna*, altri *Dia*; le due parti messe insieme, a formare un'unità, mostrano la natura del dio, che è appunto quel che, noi diciamo, un nome dev'essere capace di fare. Infatti non v'è per noi e per tutti gli altri esseri qualcuno che sia causa dello *Zèn* (vivere) più di colui che comanda e regna su tutte le cose. A questi, dunque, [b] tocca essere nominato correttamente come il *di òn zèn* (per mezzo del quale il vivere) appartiene sempre a tutti gli esseri viventi; ma, come dicevo, il nome, pur essendo uno, è stato diviso in due, nel *Diù* e nello nel *Zenì*. E che questi sia il figlio di *Krònos* (Crono) può sembrare oltraggioso a qualcuno che lo senta dire così d'un tratto, mentre è ben detto che *Dia* sia progenie di una grande *diaçnoia diànoia* (intelletto): infatti significa *kòros* (bambino; opp. purezza) non nel senso di fanciullo, ma nel senso del *katharòn* (puro) che è in lui e dell'*akératon* del *noùs* (integrità della mente). Ed egli è figlio di *Ouranòs* (Urano; opp. cielo), come dicono; d'altro canto sta bene che la visione verso l'alto sia chiamata con questo nome, [c] l'*ourania* (celeste), *oròsa tà àno* (che guarda le cose in alto), e da qui appunto, Ermogene, i meteorologia dicono che provenga il *katharòs noùs* (mente pura) e che sia attribuito correttamente il nome all'*ouranòs*. Ma se io ricordassi la genealogia di Esiodo, quali dica siano i progenitori ancora più antichi di questi, non smetterei di esporre passo passo come i nomi siano attribuiti ad essi in modo corretto, finché non avessi sperimentato fino in fondo cosa può fare, si sia esaurita o meno, [d] questa sapienza, che proprio ora mi è caduta addosso così all'improvviso non so da dove. ERM. E appunto, Socrate, mi pare davvero che tu, come coloro che sono invasati dalla divinità, stia vaticinando.

XV. SOCR. E per me, Ermogene, il massimo responsabile del fatto che mi sia caduta addosso questa sapienza è Eutifrone, del demo di Prospalta: sono stato con lui dall'alba e l'ho ascoltato attentamente. C'è il rischio, allora, che lui, invasato com'è, non mi abbia solo riempito le

orecchie della divina sapienza, ma si sia attaccato anche all'anima.[e] Mi pare dunque che dobbiamo fare così: per oggi fare uso di questa ed esaminare quel che resta a proposito dei nomi, domani, invece, se pare anche a voi, faremo gli scongiuri per essa e ci purificheremo, quando avremo individuato qualcuno capace di tali cose, [397a] sia egli qualcuno dei sacerdoti o qualcuno dei sofisti. ERM. Ma io sono d'accordo: ascolterei infatti con molto piacere quel che resta a proposito dei nomi. SOCR. Allora si deve fare così. Da dove vuoi dunque che cominciamo ad indagare, dal momento che siamo entrati in un certo schema, per sapere se i nomi stessi ci testimonieranno che ciascuno di loro non è affatto stato attribuito così a caso, ma possiede [b] una qualche correttezza? I nomi che si dicono degli eroi e degli uomini forse ci potrebbero ingannare: molti di essi infatti sono attribuiti secondo la denominazione dei progenitori, che non si adatta affatto in alcuni casi, come dicevamo all'inizio; molti altri sono posti come augurio, quali *Eutichides* (Eutichide, fortunato) e *Sosias* (Sosia, salvatore) e *Theòphilos* (Teofilo, amico di dèi) e molti ancora. Mi pare dunque che si debbano lasciar stare tali nomi: verosimilmente troveremo, piuttosto, nomi attribuiti correttamente soprattutto fra le cose che stabilmente sono e sono già predisposte. [c] C'è da pensare, infatti, che soprattutto su di esse sia stata studiata seriamente la posizione dei nomi: e forse alcuni di essi furono anche posti da una forza più divina di quella degli uomini. ERM. Mi pare che tu dica bene, Socrate.

XVI. SOCR. Non è allora giusto cominciare dagli dèi, indagando come mai furono correttamente chiamati con questo stesso nome, *theòi* (dèi)? ERM. E' verosimile. SOCR. Io al riguardo sospetto qualcosa del genere: mi sembra che i primi fra coloro che vissero nell'Ellade considerassero *theòi* (dèi) solo quelli che oggi considerano tali [d] molti dei barbari: il sole, la luna, la terra, gli astri, il cielo. Poiché, dunque, li vedevano andare sempre tutti di corsa e *thèonta* (correnti), da quella natura del *thèin* (correre) li denominarono *theòi*. Dopodiché, man mano che riconoscono tutti gli altri, li chiamano oramai con quel nome. E' probabile che sia vero ciò che dico, o no? ERM. Ma certo che è probabile. SOCR. Che cosa possiamo [e] dunque indagare dopo ciò? ERM. Chiaramente i *dàimones* (demoni). SOCR. E che cosa potrebbe mai intendere veramente il nome *dàimones*, Ermogene? Rifletti se ti pare che lo dica qualcosa di valido. ERM. Non hai che dirlo. SOCR. Sai quali sono i *dàimones*, a quanto dice Esiodo? ERM. Non l'ho in mente. SOCR. Neppure che dice sia stata d'oro la prima generazione di uomini? ERM. Questo, certo, lo so. SOCR. Di essa dunque dice: [398a] "ma dopo che questa generazione dalla Moira fu sepolta / demoni sacri, sotterranei essi sono chiamati / buoni, difensori dal male,

custodi degli uomini mortali". ERM. E allora? SOCR. Io credo che la dicesse "generazione d'oro" non nel senso di "fatta di oro", ma nel senso di "buona e bella". Del resto, ne è prova per me il fatto che dice pure che noi siamo generazione di ferro. ERM. Dici il vero. SOCR. E, allora, pensi che anche dei contemporanei, se qualcuno è buono, direbbe di lui che [b] appartiene a quella generazione d'oro? ERM. E' verosimile. SOCR. Ma i buoni sono altro che ragionevoli? ERM. Sono ragionevoli. SOCR. Proprio questo, a quel che mi pare, intende dire in primo luogo con *dàimones*: poiché erano ragionevoli e *daèmones* (esperti), diede loro il nome di *dàimones*, e nella nostra lingua antica si trova appunto questo nome. Dice dunque bene lui e molti altri poeti, i quali affermano che, se muore qualcuno che sia buono, ottiene un grande destino e onore e diviene *dàimon* (demone), traendo [c] la denominazione dalla ragionevolezza. In questa maniera, dunque, anch'io pongo che ogni uomo, che sia buono, è *daimònios* (demonico), da vivo come da morto, e correttamente si chiama *daiḗmwn dàimon*. ERM. E a me pare, Socrate, di essere pienamente concorde con te su questo. Ma *hèros* (eroe) che cosa sarebbe? SOCR. Ma questo non è affatto difficile da comprendere. Di poco infatti devia il loro nome, che mostra l'origine dall'*éros* (amore). ERM. Come dici? SOCR. Non sai che gli eroi sono semidei? ERM. Ebbene? SOCR. [d] Tutti, senza dubbio, sono nati da un *erasthèis* (innamorato), o da un dio innamorato di una mortale o da un mortale innamorato di una dea. E se consideri anche questa parola secondo l'antica lingua attica, ci entrerai meglio dentro: infatti ti mostrerò come rispetto al nome di *èros*, da cui sono nati gli *hèroes*, di poco si è deviato in vista di questo nome. Allora, o dice questo il nome *hèroes*, oppure che erano sapienti e abilissimi *rètores* (retori) e dialettica giacché erano capaci di *erotàn* (interrogare): *eìrein*, infatti, significa 'dire'. Come, dunque, dicevamo or ora, [e] detti nella lingua attica, gli *hèroes* si trovano ad essere *rètores* e *eroteticòi* (interrogatori), cosicché la stirpe degli eroi diventa generazione di retori e di sofisti. Ma non questo è difficile da comprendere, bensì maggiormente il nome degli uomini, perché mai sono chiamati *ànthropoi*: tu me lo sai dire?

XVII. ERM. Come faccio a saperlo, caro? Ma se anche fossi in grado di trovare una risposta, non mi sforzerei, [399a] perché ritengo che tu la troverai meglio di me. SOCR. Ti fidi dell'ispirazione di Eutifrone, a quanto sembra. ERM. E' chiaro. SOCR. E correttamente ti fidi: perché anche adesso mi sembra di aver compreso qualcosa finemente e rischierò, se non sto in guardia, di essere almeno oggi più sapiente del dovuto. Considera quindi quel che dico. Innanzi tutto, infatti, questo bisogna comprendere dei nomi: spesso inseriamo lettere, oppure ne togliamo, quando formiamo nomi per ciò cui vogliamo riferirci, e

mutiamo gli accenti. Per esempio, *Dìi phìlos* (caro a Zeus): [b] affinché questo sia un nome, anziché una locuzione, leviamo da essa il *iòta* [i] e pronunciamo grave anziché acuta la sillaba centrale. In altri casi, al contrario, inseriamo lettere e pronunciamo <acute> sillabe gravi. ERM. Dici il vero. SOCR. E proprio uno di questi casi è successo anche al nome degli uomini (*ànthropoi*), per quel che mi pare. Infatti, da locuzione è diventato nome, tolta una sola lettera, l'*alfa* [a], e resa grave la finale. [c] ERM. Come dici? SOCR. Dico questo: questo nome, *ànthropos* (uomo), significa che, mentre gli altri animali sulle cose che vedono non indagano nulla, non congetturano e non *anathrèi* (osservano attentamente), l'*ànthropos* (uomo) nel momento stesso che vede - e cioè *òpope* (ha visto) - *anathrèi* e *òpopen* (ha visto). Di qui perciò all'uomo, unico fra gli animali, è stato correttamente dato nome *ànthropos*, in quanto *anathròn hà òpope* (osserva attentamente ciò che ha visto). ERM. Che cosa viene dopo di questo? Potrei chiederti quel che mi piacerebbe sapere? SOCR. Certamente. ERM. Una cosa mi [d] pare venga senz'altro subito dopo queste. Infatti, proprie dell'uomo noi diciamo la *psychè* (anima) e il *sòma* (corpo). SOCR. E come no? ERM. Proviamo allora ad analizzare anche questi nomi come i precedenti. SOCR. Intendi dire di esaminare la *psychè*, come appropriatamente gli è toccato questo nome, e poi a sua volta il *sòma*? ERM. Sì. SOCR. Dunque, per dirla sul momento, penso che coloro che hanno dato tale nome alla *psychè* pensassero qualcosa del genere, e cioè che essa, quando è presente nel corpo, [e] è causa della vita per esso, fornendogli la capacità di *anapnèin* (respirare) e *anapsùchon* (rinfrescandolo); ma, non appena vien meno l'*anapsùchon*, il corpo va in rovina e muore: perciò, appunto, mi pare che l'abbiano chiamata *psychè*. Ma se vuoi... fermati un attimo, che mi pare di intravedere qualcosa che agli amici di [400a] Eutifrone risulterebbe più convincente. Quella spiegazione, infatti, a quel che mi pare, la disprezzeranno e la considereranno grossolana: vedi, allora, se questa piace anche a te. ERM. Non hai che dirla. SOCR. La *phùsis* (natura) di tutto il corpo, tale che esso viva e vada in giro, che cos'altro ti sembra *èchei* (la regga) e *ochèi* (la porti), se non la *psychè*? ERM. Niente altro. SOCR. E allora? Non credi con Anassagora che siano mente e *psychè* a [b] ordinare e reggere anche la *phùsis* di tutte le altre cose? ERM. Io sì. SOCR. Starebbe bene, allora, denominare *physèche* questa forza, che *ochèi* ed *eāxei èchei* (porta e regge la natura). Ma si può anche dire, rendendolo elegante, *psychè*. ERM. Certamente, e mi pare pure che questa spiegazione sia costruita meglio dell'altra. SOCR. E infatti è così; anche se appare, per il vero, ridicolo come fu posto il nome dato. ERM. Ma, via, come possiamo dire che stia il nome successivo a questo? SOCR. Intendi dire *sòma* (soma)? ERM. Sì. SOCR. In molti modi, mi pare invero; e se lo si altera pure un po', anche in moltissimi.

[c] Infatti alcuni dicono che esso sia *sèma* (tomba [ma anche: segno]) dell'anima, come sepolta in esso nella vita presente; e per il fatto che la *psychè* a sua volta *semàinei* (significa) ciò che *semàine* (significhi), anche per questo aspetto si chiama correttamente *sèma*. Tuttavia mi paiono in primo luogo i seguaci di Orfeo coloro che posero questo nome, come se l'anima, nello scontare la pena per ciò per cui appunto paga, abbia, affinché *sòzetai* (si salvi, sia protetta), questo rivestimento a immagine di prigioniero: dell'anima questo è dunque, come è esso stesso nominato, *sòma* (custodia), finché non estingua i debiti. E non si deve cambiare nemmeno una lettera.

[d] XVIII. ERM. Di questi mi sembra si sia detto in modo soddisfacente, Socrate; ma sui nomi degli dèi, non sapremmo esaminare allo stesso modo, come ad esempio dicevi or ora a proposito di *Diòs* (Zeus), in base a quale correttezza sono stati attribuiti i loro nomi? SOCR. Ma, per Zeus, Ermogene, quanto a noi, se abbiamo un po' d'intelligenza, disponiamo di un solo modo, il migliore: riconoscere cioè che degli dèi non sappiamo nulla, né intorno a loro, né intorno ai nomi, con i quali essi chiamino se stessi: è chiaro infatti che essi si chiamano con nomi veri. [e] C'è poi un secondo modo di correttezza: chiamare anche noi così come è norma per noi invocarli nelle preghiere, "chiunque essi siano e in qualunque modo piaccia loro essere chiamati", [401a] in quanto non sappiamo nient'altro: mi pare infatti che sia davvero una buona norma. Se vuoi, dunque, indaghiamo, ma come premettendo agli dèi che noi non ricerchiamo nulla riguardo ad essi - giacché non ci stimiamo in grado di indagare - ma ricerchiamo riguardo agli uomini con quale mai opinione abbiano posto loro i nomi: questo, infatti, è un modo che non suscita sdegno. [b] ERM. Ma mi pare, Socrate, che tu parli in modo misurato, e facciamo così. SOCR. Con che cos'altro cominciare, allora, se non con *Estìa* (Estia), com'è di norma? ERM. Giusto. SOCR. E che cosa si direbbe che pensasse colui che diede il nome *Estìa*, nel nominarla? ERM. Per Zeus, nemmeno questo credo sia facile. SOCR. Certo è probabile, buon Ermogene, che i primi a porre i nomi fossero non degli inetti, ma meteorologia e fini parlatori. ERM. Perché? SOCR. Mi sembra chiaro che la posizione dei nomi sia cosa da uomini di tal fatta, [c] e se qualcuno riconsiderasse i nomi stranieri, ritroverebbe non meno bene ciò che ognuno di essi vuol dire. Per esempio anche nel caso di ciò che noi chiamiamo *ousìa* (essenza), vi sono alcuni che lo chiamano *essìa*, e altri a loro volta *osìa*. Innanzi tutto, in base al secondo di questi nomi è ragionevole che l'*ousìa* delle cose sia chiamata *Estìa*, e poiché invero pure noi diciamo *èstin* (è) ciò che partecipa dell'*ousìa*, anche in base a ciò correttamente si può chiamarla *Estìa*. E' verosimile infatti che anche noi anticamente

chiamassimo *essia* l'*ousia*. Ma ancora, chi ci rifletta anche in rapporto ai [d] sacrifici, potrà ritenere che così pensassero coloro che posero quei nomi: il fatto che si inizi a sacrificare innanzi tutto a *Estia* prima degli altri dèi si addice, infatti, a quelli che denominarono *essia* l'*ousia* di tutte le cose. Quanti dal canto loro la chiamavano *osia*, avranno ritenuto anch'essi press'a poco come Eraclito che tutte le cose che sono vadano e niente permanga, e che pertanto la causa e il principio di esse sia l'*othouin* (ciò che spinge): di qui appunto sta bene che a ciò sia stato dato nome *osia*. Ma questo sia detto in tal modo come da persone che [e] nulla sanno; e dopo *Estia* è giusto esaminare *Rèa* (Rea) e *Krònos*. Tuttavia del nome di *Krònos* abbiamo invero già trattato. Forse non dico nulla.

XIX. ERM. Perché, Socrate? SOCR. Caro, mi è venuto in mente uno sciame di sapienza. ERM. E com'è questo? SOCR. [402a] Molto ridicolo a dirsi, ma penso che abbia una qualche credibilità. ERM. Quale? SOCR. Mi pare di intravedere Eraclito che dice antiche sagge cose, addirittura dei tempi di *Krònos* e di *Rèa*, cose che diceva anche Omero. ERM. Come dici? SOCR. Eraclito dice che "tutte le cose si muovono e nulla permane" e, paragonando le cose che sono alla corrente di un fiume, dice che "non puoi entrare due volte nello stesso fiume". ERM. E' così. SOCR. E allora? [b] Ti sembra che pensasse diversamente da Eraclito colui che ai progenitori di tutti gli altri dèi pose il nome di *Rea* e *Kronos*? Credi forse che a caso costui abbia posto ad entrambi nomi di *reùmata* (correnti)? Così come dal canto suo Omero dice "*Okeanòs* (Oceano) origine degli dèi e *Tethùs* (Teti) madre": e, credo, anche Esiodo. E in qualche luogo anche Orfeo dice che "per primo *Okeanòs kallirroos* (dalla bella corrente) contrasse le nozze, [c] egli che sposò la sorella di uguale madre, *Tethùs*". Considera dunque come queste affermazioni si accordino fra di loro e tendano a tutte le dottrine di Eraclito. ERM. Mi sembra che tu dica qualcosa di valido, Socrate; comunque non comprendo che cosa voglia dire il nome di *Tethùs*. SOCR. Ma veramente questo per poco non lo dice da sé che è un nome di fonte in forma nascosta. Infatti il *diattòmenon* (ciò che filtra) e l'*ethoumenon* (ciò che cola) sono [d] immagini di fonte: e da entrambi questi nomi è composto il nome *Tethùs*. ERM. Questa è elegante, Socrate. SOCR. E perché non dovrebbe? Ma che cosa viene dopo ciò? Di *Dia* (Zèus) abbiamo parlato. ERM. Sì. SOCR. Perciò diciamo dei suoi fratelli *Poseidòn* (Poseidone) e *Ploùton* (Plutone) e dell'altro nome con cui nominiamo quest'ultimo. ERM. Certamente. SOCR. Il nome *Poseidòn* mi sembra gli sia stato dato [da colui che [e] per primo lo nominò], perché la natura del mare trattenne lui, che stava camminando, e non lo lasciò procedere, ma fu per lui come un *desmòs ton podòn* (legame dei piedi). Allora al dio che governa quella

forza diede nome *Poseidòn*, come fosse *posìdesmos* (legame ai piedi): e l'e vi si trova forse per bellezza. Ma può darsi che non voglia dire questo, e invece del *sìgma* [s] si dicevano prima due *làbda* [l] [403a], come se il dio fosse *pollà eidòs* (sapiente molte cose). Ma forse dal *sèiein* (scuotere) è stato nominato *hó sèion* (lo scuotente): e vi sono in aggiunta il *pèi* [p] e il *dèlta* [d]. Quanto a *Ploùton*, questi fu denominato in base al dono del *plòutos* (ricchezza), perché dalla profondità della terra viene su il *plòutos*; quanto a *Aides* (Ade), mi pare che i più intendano che con questo nome ci si riferisca all'*aidès* (invisibile) e, avendo paura del nome, lo [b] chiamano *Ploùton*.

XX. ERM. E a te come sembra, Socrate? SOCR. In molti modi a me pare che gli uomini si siano sbagliati sulla forza di questo dio e lo temano anche se non lo merita. E in effetti temono il fatto che ognuno di noi, una volta morto, sta sempre là e anche da questo sono spaventati, che l'anima, nuda del corpo, se ne va verso di esso; ma a me sembra che tutto tenda verso uno stesso punto, sia il dominio del dio sia il nome. ERM. Come dunque? [c] SOCR. Io ti dirò quello che sembra almeno a me. Dimmi, quale legame è più forte per un qualsiasi animale, tale da farlo restare dove sia: la necessità o il desiderio? ERM. Di molto superiore è il desiderio, Socrate. SOCR. Non credi, dunque, che molti fuggirebbero *Aides*, se egli non legasse coloro che vanno là con il legame più forte? ERM. Ma è chiaro. [d] SOCR. Allora con un qualche desiderio li lega, come pare verosimile, se appunto li lega con il legame più grande e non con la necessità. ERM. Sembra. SOCR. E ancora, i desideri dal canto loro sono molti? ERM. Sì. SOCR. Allora con il più grande desiderio fra i desideri li lega, se vuole trattenerli con il legame più forte. ERM. Sì. SOCR. C'è dunque un desiderio più grande di quello che si prova quando si ritiene che, stando insieme ad un altro, si diverrà un uomo migliore? ERM. Per Zeus, in nessun modo, Socrate. SOCR. Per questo allora, Ermogene, diciamo che nessuno di quelli da lì vuole tornare qui, nemmeno le Sirene stesse, ma sono richiamate anche quelle come tutti gli [e] altri: così belli sono i discorsi che, come pare verosimile, sa dire *Aides* ed è questo dio, come appunto risulta da questo discorso, perfetto sofista e grande benefattore di coloro che stanno presso di lui, che invero anche a chi sta quassù invia così grandi beni. Così sono molti i beni che laggiù lo circondano e da ciò *Plòutos* ebbe questo nome. E del resto il non voler stare insieme con gli uomini mentre sono provvisti di corpo, e invece trovarsi con essi [404a] allorquando l'anima sia pura di tutti i mali e i desideri che circondano il corpo, non ti pare sia cosa da filosofo e da chi abbia ben ponderato che così realmente può trattenerli legandoli con il desiderio di virtù, mentre quando hanno

l'ardore e la follia del corpo nemmeno il padre *Krònos* potrebbe trattenerli con sé legandoli con i legami che di lui si raccontano? ERM. C'è la possibilità che tu dica qualcosa di valido, Socrate. SOCR. E certo il nome *Aides*, [b] Ermogene, è ben lungi dall'esser derivato a partire dall'*aidès* (invisibile); ma piuttosto a partire dall'*eidénai* (sapere) tutte le cose belle fu chiamato dal legislatore *Aides*.

XXI. ERM. Bene. E come diciamo di *Demèter* e di *Era* e di *Apòllon* e di *Athenà* e di *Efaistos* e di *Ares* (Demetra, Era, Apollo, Atena, Efesto, Ares) e degli altri dèi? SOCR. Demetra sembra sia stata chiamata *Demèter* in base al dono del cibo *didoùsa* come *mèter* (che dà come madre); *Era* (Era), invece, [c] è una *eratè* (amabile), ed infatti si dice che Zeus l'abbia in moglie in quanto *erasthèis* (innamorato) di lei. Ma forse, operando da meteorologo, il legislatore *Era* in forma nascosta l'*aèr* (aria), ponendo alla fine ciò che è all'inizio: te ne accorgeresti se dicessi molte volte di seguito il nome *Era*. E ora *Pherrèphatta*: molti temono anche questo nome e quello di *Apòllon*, per inesperienza, com'è verosimile, della correttezza dei nomi. Infatti mutandolo vi vedono *Phersephòne* (Persefone) e sembra loro terribile: invece esso indica che la dea è [d] sapiente. Poiché le cose sono *pheròmena* (che si muovono), ciò che *ephaptòmenon* (si attacca) e *epaphòn* (tocca) ed è capace di seguirle sarà sapienza. *Pherrèphatta* dunque potrebbe correttamente chiamarsi la dea per la sapienza e per *pheròmenon* (contatto con ciò che si muove), o qualcosa di simile - e sta con lei *Aides*, che è sapiente, anche per il fatto che anch'essa è tale -; ma ora alterano il nome di lei, tenendo una buona pronuncia in maggior conto della verità, cosicché la [e] chiamano *Pherrèphatta*. E ugualmente per quanto riguarda *Apòllon*, come dicevo, molti sono impauriti dal nome del dio, come se indicasse qualcosa di terribile: non te ne sei accorto? ERM. Certamente, e dici il vero. SOCR. E invece questo nome, a quel che mi pare, è ottimamente attribuito alla forza del dio. ERM. Come? SOCR. Io proverò a dirti quello che a me sembra: [405a] non vi è nome infatti che si possa accordare meglio, da solo, alle quattro forze del dio, in maniera da attagliarsi a tutte e in un certo modo mostrarle: la musica, la divinazione, la medicina e l'arte dell'arciere. ERM. Dimmi, dunque: giacché mi sembra che dica che il nome è qualcosa di singolare.

XXII. SOCR. E ben accordato, visto che il dio è musico. Innanzi tutto, la purificazione e le pratiche purificatorie, sia nella medicina, sia nella divinazione, e le sulfurazioni con i farmaci medicinali e con quelli [b] divinatori e così i bagni in questi farmaci e le aspersioni, tutte queste pratiche produrranno un solo effetto, quello di rendere puro l'uomo, sia nel corpo, sia nell'anima. O no? ERM. Certamente.

SOCR. Dunque il dio che purifica, *apolòon* (che lava) e *apolùn* (che scioglie) da simili mali sarà questo? ERM. Certamente. SOCR. In base alle *apolùseis* (scioglimenti) e alle *apoloùseis* (lavacri), [c] in quanto egli è medico di tali cose, lo si potrebbe correttamente chiamare *Apolòon*; mentre in base alla divinazione e al vero e all'*aploun* - giacché sono la stessa cosa correttissimo sarebbe chiamarlo come appunto lo chiamano i Tessali: tutti i Tessali, infatti, dicono questo dio *Aploun*. Inoltre, per il suo essere *aèi bolòn* (sempre dei colpi) padrone con la sua arte di arciere, è *Aeibàllon* (che sempre colpisce). In relazione alla musica, poi, bisogna intendere che l'*àlfa* [a] significa spesso *homòu* (insieme) [come in *akòlouthos* (seguace) e in *àkoitis* (coniuge)] e in questo caso significa la *omòu pòlesis* (rotazione insieme), sia a proposito del cielo, per quelli che sono chiamati appunto *pòloi* (poli), sia a proposito [d] dell'armonia del canto, che si chiama appunto sinfonia: poiché tutte queste cose, come dicono gli esperti di musica e astronomia, per una qualche armonia *polèi* (girano) tutte insieme. E questo dio presiede all'armonia *omopolòn* (muovendo insieme) tutte quelle cose per gli dèi come per gli uomini. Come, dunque, abbiamo chiamato lo *omokéleuthos* (compagno di viaggio) e la *omòkoitis* (compagna di letto), rispettivamente, *akòlouthos* (seguace) e *àkoitis* (coniuge), sostituendo l'a al posto di *homo-*, così abbiamo chiamato *Apòllon* quello che era *Omopolòn*, inserendo un [e] secondo *labda* [l], perché sarebbe stato omonimo di un nome tremendo. E proprio questo sospettano anche oggi alcuni poiché non considerano correttamente la forza del nome e lo temono come se significasse una qualche rovina: [406a] esso invece, come dicevo or ora, si attaglia a tutte le forze del dio, ad *aploùs*, ad *aèi ballòn*, ad *apolòon*, a *omopolòn*. Alle *Moùsai* (Muse), poi, e in complesso alla *mousikè* questo nome è derivato a partire dal *mòsthai* (aspirare), com'è verosimile, e dalla ricerca e dalla filosofia. *Letò* (Latona) dalla mitezza della dea, per il suo essere *ethelémon* (benevola) in ciò di cui la si prega. Ma forse è come la chiamano gli stranieri - molti infatti la chiamano *Lethò* -: è dunque verosimile che sia stata chiamata *Lethò* da coloro che così la chiamano in riferimento alla non asprezza [b] dell'*èthos* (indole) e, anzi, alla mitezza e al *leìon* (dolcezza). *Artemis* (Artemide), inoltre, sembra, per l'*artemès* (intatto) e per il decoro, a causa del desiderio di verginità; ma forse *aretès istor* (esperta di virtù) volle chiamare la dea colui che la chiamò e forse anche in quanto *àroton misèsasa* (che odia il generare) da parte dell'uomo nella donna. O per qualcuno di questi motivi o per tutti questi, questo nome pose alla dea colui che lo pose.

XXIII. ERM. E *Diònusos* (Dioniso) *Aphrodìtes* (Afrodite)? SOCR. Grandi cose chiedi, figlio di Ipponico. Ma il carattere dei nomi di questi [c] dèi può esser detto sia in modo serio sia in modo scherzoso.

Per quello serio, interroga qualcun altro; quello scherzoso, invece, nulla impedisce di trattarlo; infatti anche gli dèi amano lo scherzo. E allora *Diònosus* (Dioniso) potrebbe essere chiamato per scherzo *didòus tòn oìnon* (colui che dona il vino), *Didòinusos*; e l'*òinos* (vino), poiché fa *òiesthai* (credere) ai più fra coloro che bevono di avere *noùs* (intelligenza) pur non avendone, potrebbe essere chiamato giustissimamente *oìdnous*. Su *Aphròdite* (Afrodite) non è bene contraddire [d] Esiodo, ma convenire che fu chiamata così per la sua nascita dall'*aphròs* (schiuma). ERM. Ma certamente, Socrate, giacché sei Ateniese, non ti dimenticherai di *Athenà* (Atena), e nemmeno di *Ephaistos* (Efesto) e *Ares* (Ares). SOCR. Non sarebbe certo conveniente. ERM. No, infatti. SOCR. Ebbene, il secondo nome di questa dea non è difficile dire per che cosa le è attribuito. ERM. Quale? SOCR. *Pallàs* (Pallade) la chiamiamo in qualche caso. ERM. E come no? SOCR. [e] Se riteniamo che questo nome fu posto dal danzare in armi, pensiamo correttamente, per quel che io credo: infatti il levare in alto se stesso o [407a] qualcos'altro da terra o nelle mani lo chiamiamo *pàllein* (tirare) e *pàllesthai* (balzare), *orchèin* (far danzare) e o *orchèisthai* (danzare). ERM. Certamente. SOCR. In questa maniera pertanto abbiamo *Pallàs*. ERM. E certo in modo corretto. Ma che mi dici dell'altro? SOCR. Del nome di *Athenà* (Atena)? [b] ERM. Sì. SOCR. Questo è più oneroso, amico. E' verosimile comunque che anche gli antichi reputassero *Athenà* come gli odierni esperti di Omero. E fra questi, infatti, i più, interpretando il poeta, dicono che abbia fatto di *Athenà* il *noùs* (intelligenza) stesso e la *diànoia* (intelletto); ed è verosimile che il costruttore dei nomi abbia pensato di lei qualcosa di simile, dicendo in modo ancora più pregnante *theoù nòesis* (pensiero di dio), come se dicesse che essa è *ha theonòa* (l'intelligenza divina), usando l'*alfa* [a] al posto dell'*éta* [h] al modo degli stranieri ed eliminando lo *iòta* [i] e il *sigma* [s,j]. Ma forse non è nemmeno in questa maniera e, in quanto *tà thèia nooùsa* (pensante le cose divine) meglio degli altri, la chiamò [c] *Theonòe*. Ma nulla impedisce che volesse chiamarla *Ethonòe*, come se questa dea fosse *hè en tò èthèi nòesis* (il pensiero nell'indole); ma, in seguito, lui stesso o altri dopo di lui, sviando il nome verso una forma -a quel che credevano - più bella, la chiamarono *Athenàa*. ERM. E poi *Hèphaistos* (Efesto), come dici? SOCR. Mi domandi del nobile *phàeos istor* (esperto di luce)? ERM. Pare. SOCR. Ebbene, non è chiaro a ognuno che costui, pur avendo tratto avanti a sé l'*éta* [h], è *Phàistos* (luminoso)? ERM. Possibile, a meno che a te non sembri in qualche altro modo, com'è verosimile. SOCR. Affinché non sembri, domandami di *Ares* (Ares). ERM. Ti domando. [d] SOCR. Ebbene, se vuoi, *Ares* potrebbe essere in base all'*arren* (maschile) e all'*andrèion* (coraggioso); ma se, d'altro canto, fosse in base al duro e all'inflexibile, che appunto si chiama *àrraton* (infrangibile), anche così sarebbe in ogni modo

adatto ad un dio guerresco chiamarsi *Ares* (Ares). ERM. Certamente. SOCR. Ma ora, in nome degli dèi, mettiamo da parte gli dèi, perché io temo discorrere di loro: di altri, quelli che vuoi, proponimi di discorrere, "affinché tu veda quali sono i cavalli" di Eutifrone. [e] ERM. Allora farò così, anche se ti chiedo ancora una cosa su *Ermès* (Erme), dal momento che Cratilo dice pure che io non sono *Ermoghènes* (Ermogene). Cerchiamo dunque di considerare che cosa intenda il *Ermès* (Erme), per sapere anche se egli dice qualcosa di serio. SOCR. Ma in effetti è verosimile che questo nome, *Ermès* (Erme), riguardi in qualcosa il discorso; d'altro canto, l'essere lo *ermenèus* (interprete) e il messaggero e il ladresco e l'ingannatore nei [408a] discorsi e il commerciante, tutta questa attività riguarda la forza del discorso; dunque, come dicevamo anche in precedenza, l'*èirein* (dire) è l'utilizzazione del discorso, mentre ciò di cui per esempio parla spesso anche Omero, quando dice " *emèsato* (immaginò)", ciò è *mechanèsasthai* (architettare). A partire da entrambi questi dati il legislatore ci impone questo dio come il *mesàmenos* (colui che immagina) il dire e il discorso - il dire è appunto *èirein* (dire) -, [b] come se ci dicesse: "O uomini, colui che *èirein emèsato* (immaginò il dire) giustamente può essere da voi chiamato *Eirèmes*"; ma oggi noi, abbellendo il nome, a quel che crediamo, lo chiamiamo *Ermès*. E anche *Iris* (Iris) fu verosimilmente chiamata così dall'*èirein*, poiché era messaggera.] ERM. Per Zeus, allora mi sembra dica bene Cratilo, che io non sono *Ermoghènes*: in effetti non sono certo bravo ad architettare discorsi.

XXIV. SOCR. E che *Pàn* (Pan) sia il figlio dalla duplice natura di *Erme* (Erme) ha la sua verosimiglianza, amico. [c] ERM. Come? SOCR. Sai che il discorso significa *pan* (tutto) e gira e va in giro sempre, ed è duplice, vero e falso? ERM. Certamente. SOCR. Ebbene, la parte vera di esso è dolce e divina e dimora su fra gli dèi, quella falsa giù fra i più degli uomini ed è aspra e *traghikòn* (caprina [ma anche: tragica]): qui si trovano infatti la maggior parte dei miti e delle falsità, nella vita *traghikòn*. ERM. Certamente. SOCR. Correttamente, allora, colui che indica *pàn* (tutto) e sempre *aèi polòn* (va in giro) sarà [d] *Pàn aipòlos* (Pan capraio), figlio dalla duplice natura di *Erme* (Erme), dolce in alto, aspro e *tragoeidès* (di forma caprina [o anche: tragica]) in basso. Ed è certo discorso o fratello di discorso *Pàn* (Pan), se è figlio di *Erme* (Erme): e non c'è nulla da meravigliarsi se un fratello assomiglia ad un fratello. Ma come dicevo io, caro, lasciamo da parte gli dèi. ERM. Questi qui, Socrate, se vuoi. Ma cosa ti impedisce di trattare di quegli altri, come ad esempio il sole, la luna, gli astri, la terra, il etere, l'aria, [e] il fuoco, l'acqua, le stagioni, l'anno? SOCR. Me ne metti davanti un gran numero, tuttavia, se ti fa

piacere, acconsento. ERM. E certo mi farai piacere. SOCR. Quale vuoi per primo? Esaminiamo lo *hèlios* (sole), secondo l'ordine in cui li hai detti tu? ERM. Certamente. [409a] SOCR. E' verosimile che divenga più chiaro se si utilizzerà il nome dorico - i Dori infatti lo chiamano *hàlios* (sole) -; dunque potrebbe essere *hàlios* in base allo *halizein* (adunare) gli uomini in uno stesso luogo quando sorge, ma, potrebbe esserlo anche per il suo *heilèin iòn* (sempre girare andando) intorno alla terra, e verosimilmente anche perché, andando, variopinge le cose che nascono dalla terra: del resto variopingere e *aiolèin* (ornare con vari colori) sono la stessa cosa. ERM. E perché il nome *selène* (luna)? SOCR. Questo nome sembra mettere alle strette Anassagora. ERM. Perché? SOCR. Sembra mostrare come più antico ciò che quello diceva di recente, [b] e cioè che la luna trae la luce dal sole. ERM. E come? SOCR. In qualche modo *sèlas* (splendore) e *phòs* (luce) sono la stessa cosa. ERM. Sì. SOCR. D'altra parte, in qualche modo, sempre *nèon* (nuova) e *ènon* (vecchia) è questa luce intorno alla luna, se gli Anassagorei dicono il vero: infatti girandole in qualche modo sempre intorno in cerchio ne getta sempre di nuova, mentre vecchia viene ad essere quella del mese precedente. ERM. Certamente. SOCR. Ma molti la chiamano *Selanàia*. ERM. Certamente. SOCR. Perché ha *sèlas nèon* ed *ènon aèi* (splendore nuovo e vecchio sempre) potrebbe chiamarsi col più giusto dei nomi *Selaenoneoàeia* [c], ma, contrattosi, si chiama *Selanàia*. ERM. Ditirambico questo nome, Socrate. Ma del *mèn* (mese) e degli *àstra* (astri) come dici? SOCR. Il *mèis* (mese) dal *meiòusthai* (diminuire) potrebbe essere correttamente chiamato *mèies*, mentre gli *àstra* (astri) è verosimile che traggano la denominazione dall'*astrapè* (lampo). E l'*astrapè*, poiché *ta òpa anastrèphei* (fa volgere gli occhi), potrebbe essere *anastropè*, ma ora, in forma abbellita, si chiama *astrapè*. ERM. E il *pùr* (fuoco) e l'*ùdor* (acqua)? [d] SOCR. Quanto al *pùr* (fuoco) sono in difficoltà: e c'è il rischio o che la musa di Eutifrone mi abbia abbandonato o che questo sia qualcosa di difficilissimo. Osserva bene, dunque, quale artificio introduco in tutte le occasioni del genere per le quali sono in difficoltà. ERM. Quale? SOCR. Io te lo dirò. Perciò rispondimi: sapresti dirmi per quale maniera il *pùr* (fuoco) si chiama così? ERM. Per Zeus, io certo no.

XXV. SOCR. Osserva bene, appunto, ciò che io sospetto al riguardo. [e] Penso infatti che i Greci, e in special modo coloro che vivono sotto dominazione dei barbari, abbiano preso molti nomi dai barbari. ERM. E allora? SOCR. Se qualcuno cercasse come questi nomi siano attribuiti in modo acconcio secondo la lingua greca, e non secondo quella dalla quale il nome si trova a provenire, sai che si troverebbe in difficoltà. [410a] ERM. Verosimilmente. SOCR. Guarda allora se anche questo nome *pùr* (fuoco) non sia barbarico. Questo, infatti, non

è facile da adattare alla lingua greca, ed è manifesto che i Frigi lo chiamano così, pur alterandolo un po': e così *hùdor* (acqua), *kùnes* (cani) e molti altri. ERM. E' così. SOCR. Non bisogna quindi forzarli questi nomi, sebbene qualcuno potrebbe aver da dire qualcosa su essi. [b] E così respingo *pùr* (fuoco) e *ùdor* (acqua); ma l'*aèr* (aria), Ermogene, si chiama *aèr* perché *àirei* (solleva) le cose da terra? O perché *aèi rèi* (sempre scorre)? O perchè dal suo scorrere nasce il vento? Giacché i poeti talvolta chiamano i *pnèumata* (venti) *aètai*: dunque, forse, vuoi dire *aetòrroun*, come se dicesse *pneumatòrroun*. *Aithèr*, poi, l'intendo in questo modo: poiché *aèi thèi* (sempre corre) scorrendo intorno all'*aèr* (aria) può essere giustamente chiamato *aeitheèr*. *Ghè* (terra), però, quel che vuol dire lo significa meglio quando la si nomina col nome di [c] *gàia*: infatti *gàia* sarebbe stata chiamata correttamente *ghennèteira* (genitrice), come dice Omero: e il suo *ghegàasin* (sono generati) dice appunto l'essere generati. Bene. Che cosa avevamo dopo questo? ERM. Le *hòrai* (stagioni), Socrate, e l'*eniautòs* e l'*ètos* (anno). SOCR. Certo, le *hòrai* (stagioni) sono da pronunciare in attico antico, se vuoi sapere il verosimile: sono infatti HOPAI per il loro *horizein* (determinare) gli inverni e le estati, i venti e i frutti della terra. In quanto *horizousai* (determinanti), possono [d] giustamente essere chiamate *hòrai*. *Eniautòs* (anno) e l'*ètos* (anno) c'è il rischio che siano una cosa sola. Infatti ciò che spinge alla luce le cose che nascono e divengono, ciascuna a turno, e che le *ev hautò exetàzon* (in se stesso ricerca), questo appunto - come in precedenza il nome di *Diòs* (Zeus), diviso in due, alcuni lo chiamavano *Zèna* (*Zèna*) e altri *Dìa* (*Dìa*), così anche in questo caso - alcuni lo chiamano *eniautòs*, in quanto *en heautò* (in sé), altri *ètos*, per il fatto che *etàzei* (cerca). Ma l'intera espressione, questo e *en heautò etàzon*, è possibile che sia pronunciato in due volte, pur essendo uno, cosicché da una sola espressione sono nati due nomi, *eniautòs* ed *ètos*. [e] ERM. Ma davvero, Socrate, stai facendo progressi. SOCR. Già, credo, sembro avanzare verso la sapienza. ERM. Certamente. SOCR. Presto dirai di più.

[411a] XXVI. ERM. Ma dopo questa specie di nomi io con piacere starei a guardare con quale mai correttezza sono attribuiti quei bei nomi relativi alla virtù, come *phrònesis* (ragionevolezza), *sùnesis* (comprensione) e *dikaìosùne* (giustizia) e tutti gli altri del genere. SOCR. Tu svegli, caro, una specie di nomi di non poco conto; tuttavia, dal momento che ho indossato la pelle del leone, non devo spaventarmi, ma esaminare, come conviene, *phrònesis*, *sùnesis*, *gnòme* (giudizio), *epistème* (scienza) e tutti quegli altri che tu dici bei nomi. [b] ERM. Certamente non dobbiamo ritirarci prima. SOCR. E certo,

per il cane, non mi sembra di avere indovinato male quel che ho pensato or ora: che gli uomini antichissimi che posero i nomi, esattamente come i più fra gli attuali sapienti, per il loro girarsi frequentemente intorno ricercando come stiano le cose che sono, sono colti da vertigini, [c] e quindi a loro sembra che le cose girino e si muovano comunque. E spiegano che la causa di questa opinione non è la loro affezione interna e che, invece, le cose stesse sono già predisposte in modo tale che nessuna di esse sia ferma e stabile, ma scorrono e si muovono e sono piene di ogni movimento e generazione sempre. E parlo pensando appunto a tutti i nomi di poco fa. ERM. Come, Socrate? SOCR. Forse non hai capito quello che si è detto ora, e cioè che i nomi sono applicati alle cose in tutto e per tutto come se esse si muovessero e scorressero e si generassero? [d] ERM. Non me ne sono affatto accorto. SOCR. E in primo luogo quel nome che dicevamo per primo è in tutto e per tutto come se si riferisse a cose del genere. ERM. Quale? SOCR. La *phrònesis* (ragionevolezza) è infatti *phoràs* e *roù nòdesis* (pensiero del movimento e del flusso). Ma si potrebbe intenderla anche come *ònesis phoràs* (vantaggio del movimento): ma comunque riguarda il muoversi. Se vuoi, poi, la *gnòme* (giudizio) mostra in tutto e per tutto indagine e *nòmesis gonès* (considerazione della generazione): infatti "indagare" e "considerare" sono la stessa cosa. E se vuoi, la stessa *nòdesis* (pensiero) è *nèou èsis* (tendenza verso il nuovo), e l'essere nuovo per le cose che sono significa essere sempre in divenire: [e] che l'anima mira a ciò, dunque, indica colui che pose il nome *neòdesis*. Infatti anticamente non era chiamata *nòdesis*, ma al posto dell'età [h] si dovevano dire due *èi* [e]: *noéesis*. *Sophrosùnè* (saggezza) è *swthriḡa soterìa* (salvezza) di ciò su cui abbiamo riflettuto or ora, della *phrònesis* (ragionevolezza). [412a] E certo anche l'*epistèmè* (scienza) indica che l'anima, quella degna di considerazione, *epomènè* (segue) le cose in movimento, e né resta indietro né corre avanti: perciò si deve, introducendo l'*èi* [e], darle nome e *epeistèmè*. *Sùnesis* (comprensione), dal canto suo, potrebbe sembrare che sia con come *sulloghismòs* (ragionamento), ma allorquando si dice *suniènai* (comprendere [ma anche: andare insieme]), si viene a dire in tutto e per tutto la stessa cosa di *epistasthai* (avere scienza): infatti il *suniènai* vuol dire che l'anima va insieme alle cose. [b] E certo anche la *sophìa* (sapienza) significa *ephàptesthai phoràs* (attaccarsi al moto). Questo è un nome assai oscuro e straniero: ma dai poeti occorre richiamare alla mente che in molti luoghi, se si trovano a parlare di una qualsiasi delle cose che iniziano a procedere rapidamente, dicono *esùthe* (si slanciò). Ed anche un uomo di Laconia dalla buona fama aveva nome *Soùs*: così infatti i Lacedemoni chiamano lo slancio rapido. La *sophìa* (sapienza) significa dunque *epaphè* (aggancio) a questo movimento, siccome tutte le cose che sono si muovono. [c] E certo quanto ad

agathòn, questo nome vuole applicarsi all'*agastòn* (ammirabile) della natura tutta. Infatti dal momento che le cose che sono vanno, vi è pertanto in esse velocità, ma vi è anche lentezza. Ora, non tutto il veloce, ma qualcosa di esso è *agastòn*. Appunto l'*agastòn toù thoou* (ammirabile del veloce) ha questa denominazione, *agathòn*.

XXVII. Quanto a *Dikaiosùne* (giustizia) poi, è facile congetturare che questo nome è attribuito per *toù dikàiou sùnesis* (comprensione del giusto): ma è lo stesso *dikaion* (giusto) che è difficile. E infatti è verosimile che fino a un certo punto ci sia accordo fra molti, ma poi c'è contesa. [d] Infatti quanti ritengono che tutto sia in cammino, credono che la maggior parte di esso sia qualcosa come un semplice muoversi e che, d'altra parte, attraverso questo tutto ci sia qualcosa che passa, tramite cui si genera tutto ciò che diviene; e che questo sia velocissimo e sottilissimo. E in effetti altrimenti non potrebbe andare attraverso tutto ciò che è, se non fosse sottilissimo, cosicché nulla lo trattenga, e velocissimo, così da trattare con le altre cose come se stessero ferme. [e] Dunque, poiché *diaiòn* (attraversando) tutte le altre cose, le governa, correttamente fu chiamato con questo nome, *dikaion*, con l'aggiunta della forza del *kàppa* [k] per una buona pronuncia. Fin qui, dunque, come dicevamo or ora, [413a] c'è accordo fra molti che questo sia il *dikaion*. Ma io, Ermogene, visto che sono tenace riguardo ad esso, sono venuto a sapere segretamente tutte queste cose: che questo *dikaion* è anche la causa, - infatti ciò di *dì hò* (tramite cui) qualcosa si genera, questo è la causa - e qualcuno disse che per questo motivo sarebbe stato corretto chiamarlo *Dìa* (Zeus). Ma quando, nondimeno, udite queste cose, li interrogo tranquillamente di nuovo: "Che cos'è mai, carissimo, il giusto, se la cosa sta così?", già sembra che io domandi più [b] del conveniente e salti oltre il tracciato. Dicono, infatti, che io ne ho saputo abbastanza e, volendo saziarmi, cominciano a dire chi una cosa, chi un'altra, e non concordano più. E allora uno dice che questo è il *dikaion*, il sole, giacché solo questo, *diaiòn* (attraversando) e *kàon* (bruciando), governa le cose che sono. E quando, contento di avere udito qualcosa di bello, dico ciò a qualcuno, quello, sentendomi, ride di me e chiede se io creda che non ci sia nulla di *dikaion* fra gli uomini dopo [c] il calar del sole. Quando, allora, insisto affinché questi a sua volta dica il suo parere, egli dice: il fuoco; ma questo non è facile da comprendere. E un altro dice che non è il fuoco stesso, ma quello stesso caldo che è dentro al fuoco. E un altro, ridendo di tutte queste cose, afferma che il *dikaion* è ciò che dice Anassagora, cioè intelligenza: dice infatti che questa, essendo indipendente e non mescolata a nulla, ordina tutte le cose andando attraverso tutte loro. E allora, amico, io sono in difficoltà molto più di prima, quando cercavo di apprendere che cosa mai fosse il *dikaion* [d].

Ma comunque questo nome, in vista del quale indagavamo, sembra che gli sia attribuito proprio per queste ragioni. ERM. Ho l'impressione, Socrate, che tu queste cose le abbia udite da qualcuno e non le improvvisi tu stesso. SOCR. E le altre? ERM. No, certo.

XXVIII. SOCR. Ascolta, allora: giacché forse anche sulle rimanenti potrei ingannarti, come se parlassi senza aver udito. Cosa ci resta, dunque, dopo la *dikaìosùne* (giustizia)? Dell' *andrèia* (coraggio) credo che non abbiamo ancora trattato. *Adikìa* (ingiustizia), da un lato, è chiaro che è impedimento per [e] ciò che è come *diaìòn* (attraversante), *andrèia* (coraggio), dall'altro, ha significato in quanto l'*andrèia* abbia tratto la sua denominazione in battaglia - e nient'altro che *enantìa roè* (corrente contraria) è la battaglia per ciò che è, se davvero *rèi* (scorre) -; se dunque si toglie il *dèlta* [d] dal nome dell'*andrèia*, il nome '*andrèia*' indica questo fatto stesso. E' chiaro comunque che l'*andrèia* non è la corrente contraria a ogni corrente, ma solo a quella che [414a] scorre contro il giusto: non sarebbe infatti lodata l'*andrèia*. E l'*arren* (maschile) e l'*anèr* (uomo) si applicano a qualcosa di simile a questo: alla *àno roè* (corrente in su). *Gunè* (donna) mi sembra voglia essere *gonè* (generazione). Il *thèly* (femminile) mi sembra venga denominato dalla *thelè* (mammella): e la *thelè*, Ermogene, non forse perché fa *tethelènai*, (germogliare), come ciò che è inaffiato? ERM. E verosimile, Socrate. SOCR. E invero lo stesso *thàllein* (germogliare) mi sembra raffigurare la crescita dei giovani, in quanto avviene [b] rapida e istantanea. E proprio una tal cosa si è imitato con il nome, componendo il nome con il *thèin* (correre) e con lo *hàllesthai* (saltare). Ma non ti accorgi che io sono come portato fuori pista appena mi trovo sul liscio: ce ne rimangono, però, molte di cose che paiono serie. ERM. Dici il vero. SOCR. E fra queste una è anche vedere che cosa mai voglia essere *teçxnh tèchne* (tecnica). ERM. Certamente. SOCR. Questo dunque non significa *èxis noù* (possessione di intelligenza) per chi toglie il *tàu* [t] e inserisce un *où* [o][c] tra il *chèi* [x] e il *nù* [n] e tra il *nù* [n] e l' *èta* [h]? ERM. Sì, ma proprio a malapena, Socrate. SOCR. Caro, non sai che i primi nomi posti sono stati ormai seppelliti da coloro che volevano teatralizzarli, aggiungendo e levando lettere in vista di una gradevole pronuncia e rivoltandoli in ogni modo, e per abbellimento e per il tempo? Perché in *kàtoptron* (specchio) non ti sembra sia strano l'inserimento del *rò* [r]? [d] Ma tali cose, credo, le fanno coloro che non si preoccupano della verità e modellano la pronuncia, al punto che, inserendo molte cose nei primi nomi, finiscono per far sì che nessun uomo comprenda che cosa mai volesse dire il nome: così come anche la *Sphìnx* (Sfinge), invece di *Phìx*, la chiamano *Sphìnx*, e ugualmente molti altri. ERM. E' così, Socrate. SOCR. D'altro canto, se si lascerà che chiunque introduca

e tolga quel che vuole dai nomi, ci sarà molta facilità e si potrà adattare ogni nome ad ogni cosa. ERM. Dici il vero. [e] SOCR. Il vero, sicuramente. Ma tu, credo, da sapiente guida devi difendere la giusta misura e il conveniente. ERM. Vorrei.

XXIX. SOCR. Ed io lo voglio con te, Ermogene. [415a] Ma non sottilizzare troppo, divino, "affinché tu non sviscisi la mia forza". Sarò infatti al culmine di ciò che ho detto quando, dopo *thècne*, avremo esaminato *mechanè* (artificio). *Mechanè* mi sembra esser segno dell'*ànein epì polù* (arrivare molto distante): infatti il *mèkos* (lunghezza) significa in qualche modo il *polù* (molto); dunque da entrambi questi nomi, *mèkos ànein*, è costituito il nome *mechanè*. Ma, come ho affermato or ora, si deve giungere al culmine di quanto detto. Bisogna ricercare, infatti, che cosa vogliono dire i nomi *aretè* (virtù) e *kakìa* (vizio). [b] Uno dei due ancora non lo inquadro, mentre l'altro mi sembra chiaro. Si accorda infatti con tutti i precedenti. Dal momento che le cose *iònta* (vanno), tutto il *kakòs iòn* (ciò che va male) sarà *kakìa* (vizio): ma soprattutto quando questo, il *kakòs iènai* (andare male) nei confronti delle cose, sia nell'anima, assume la denominazione dell'intero, quella di *kakìa*. E che cosa mai sia il *kakòs iènai* mi sembra lo mostri anche nella *deilia* (viltà), che non abbiamo ancora trattato e abbiamo invece tralasciato, mentre bisognava considerarla dopo il coraggio: del resto, mi sembra che abbiamo tralasciato molte altre cose. [c] Ebbene, la *deilia* (viltà) significa che c'è un potente legame dell'anima: infatti il *lian* (troppo) è una qualche potenza. Dunque il *desmòs* (legame) *lian* (troppo, eccessivo) e grandissimo dell'anima potrebbe essere la *deilia*: come certo anche l'*aporìa* (difficoltà) è male, e, verosimilmente, tutto ciò che sia di impedimento allo *iènai* (andare) e al *porèuesthai* (camminare). Questo, allora, sembra mostrare il *kakòs iènai* (andare male): il *porèuesthai* trattenuto e impedito; e quando ciò possegga appunto l'anima, essa diviene piena di *kakìa* (vizio). Ma se per tali cose è il nome '*kakìa*', il suo contrario potrebbe essere '*aretè*' (virtù), in quanto significa innanzi tutto *euporìa* (facilità), [d] e poi che la *roè* (corrente) dell'anima buona è sempre sciolta, cosicché l'*aèi rèon* (ciò che scorre sempre) irresistibilmente e irrefrenabilmente prese come denominazione, com'è verosimile, questo nome; e sta in modo corretto chiamarlo *aeirèite* [ma forse vuol dire *airetè* (preferibile) in quanto è *hairetotàte* (preferibilissima) questa disposizione], ma si è contratto e si chiama '*aretè*'. Forse dirai che io a mia volta invento: [e] ma io dico che, se il nome di cui ho parlato in precedenza, (vizio), sta in modo corretto, sta in modo corretto anche questo, *aretè* (virtù). [416a] ERM. E dunque '*kakòn*' (cattivo), attraverso cui hai spiegato molti dei casi precedenti, che cosa potrebbe intendere questo nome? SOCR. Mi sembra qualcosa

di strano, per Zeus, e difficile da comprendere. E allora applico anche a questo nome quell'artificio. ERM. Quale? SOCR. Quello di dire che anche questo nome è barbarico. ERM. Ed è verosimile che tu parli correttamente. Ma se ti pare, lasciamo stare queste cose, e cerchiamo invece di vedere in qual modo siano ben detti *kalòn* e *'aischròn*'. SOCR. Ebbene, *'aischròn*' mi sembra proprio chiaro ciò che intende: [b] giacché anche questo si accorda con i dati precedenti. Infatti colui che pose i nomi mi sembra biasimi totalmente ciò che impedisce e arresta nella corrente le cose che sono e, di conseguenza, all'*aèi ischon tòu roùn* (ciò che sempre arresta il flusso) pose questo nome: *'aeischoroùn*'; ma ora, avendolo contratto, lo chiamano *'aischròn*'. ERM. E il *kalòn*? SOCR. Questo è più difficile da intendere. Eppure lo dice da sé: solo nel suono e nella lunghezza dell'*où* [o] è stato modificato. [c] ERM. Come? SOCR. E' verosimile che questo nome sia una qualche denominazione della *diànoia* (intelletto). ERM. Come dici? SOCR. Suvvia, che cosa tu credi che sia la causa del *klethènai* (essere chiamato) per ciascuna delle cose che sono? Non è forse ciò che ha posto i nomi? ERM. Senz'altro. SOCR. Ebbene, questo potrebbe essere la *diànoia* (intelletto) degli dèi o degli uomini o di entrambi? ERM. Sì. SOCR. Ebbene, il *kalèsan* (ciò che ha chiamato) le cose e il *kaloùn* (ciò che chiama) sono la stessa cosa, la *diànoia*? ERM. Sembra. SOCR. Ebbene, ciò che venga prodotto dall'intelligenza e dalla *diànoia* è [d] lodevole, ciò che no, biasimevole? ERM. Certamente. SOCR. Dunque, ciò che è medico produce cose mediche e ciò che è proprio del costruire produce cose relative al costruire? O come dici? ERM. Io così. SOCR. E allora il *kaloùn* (ciò che chiama) cose *kalà* (belle)? ERM. Deve, certo. SOCR. E questo è invero, come diciamo, *diànoia*? ERM. Certamente. SOCR. Correttamente allora è questa, *kalòn*, la denominazione di una ragionevolezza, che produce cose tali che noi, dicendole appunto *kalà* (belle), salutiamo favorevolmente. ERM. Sembra.

XXX. SOCR. Che cosa ci resta ancora di tali nomi? [e] ERM. Questi concernenti il buono e il bello: [417a] giovevole, vantaggioso, utile, lucroso e i loro contrari. SOCR. Ebbene, il *sumphéron* (giovevole) lo potresti in qualche modo già trovare considerando a partire dai casi precedenti. Sembra infatti qualcosa come un fratello della scienza. In effetti non mostra altro che la *àma phorà* (moto insieme) dell'anima con le cose, e le cose compiute da ciò è verosimile si chiamino *sumphéronta* (giovevoli) e *sùmphora* (convenienti) dal *sumperiphéresthai* (muoversi insieme attorno); e dal *kérdos* (guadagno) il *kerdaléon* (lucroso). *Kérdos*, poi, mostra quel che vuol dire a chi restituisca al nome il *nù* [n] al [b] posto del *délta* [d]: nomina, infatti, in un modo diverso, il buono. Infatti poiché *kerànnutai* (si mescola) a tutte le cose

attraversandole, il nome fu posto per denominare questa sua forza; inserito il *délta* [d] al posto del *nù* [n], si è pronunciato *kérdos*. ERM. E il *lusiteloùn* (vantaggioso)? SOCR. Verosimilmente, Ermogene, mi pare che il [c] *lusiteloùn* esprima qualcosa non al modo in cui lo usano i bottegai, allorquando ripaga la spesa. Ma poiché il bene, essendo il più veloce in ciò che è, non lascia star ferme le cose, né lascia che il movimento, raggiunto un *télos* (compimento), si fermi e smetta di muoversi, ma se un qualche *télos* tenti di ingenerarsi in esso sempre lo *lùei* (scioglie) e rende il moto incessante e immortale, per questo motivo mi sembra che del bene sia stato detto *lusiteloùn*: infatti il *lùon tò télos* (ciò che scioglie il compimento) del movimento è stato chiamato *lusiteloùn*. *Ophélimon* (utile) poi è nome straniero, del quale fa uso in molti luoghi anche Omero con il verbo *ophéllein* (esser utile): e questa è una denominazione dell'accrescere e del produrre.

[d] XXXI. ERM. E allora con i contrari di questi come la mettiamo? SOCR. I nomi che sono negazioni di quelli non occorre trattarli, per quel che mi sembra. ERM. Quali sono questi? SOCR. *Asùmphoron* (non giovevole), *anophelès* (inutile), *alysitelès* (svantaggioso) e *akerdès* (non lucroso). ERM. Dici il vero. SOCR. Ma *blaberòn* (dannoso) e *zemiòdes* (lesivo), sì. ERM. Sì. [e] SOCR. E certo il *blaberòn* (dannoso) esprime l'essere *blàpton tòu roùn* (ciò che danneggia il flusso), e il *blàpton* (ciò che danneggia) significa a sua volta *boulòmenon hàptein* (ciò che vuole annodare). Del resto *hàptein* (annodare) e legare sono la stessa cosa, qualcosa di biasimevole comunque. Dunque il *boulòmenon hàptein roùn* (ciò che vuole annodare il flusso) sarebbe in modo assai corretto *boulapteroùn*, ma mi sembra si chiami *blaberòn* in forma abbellita. ERM. Variopinti ti riescono i nomi. E in effetti ora, mentre pronunciavi questo nome, *boulapteroùn*, mi è sembrato che provenisse dalla tua bocca un suono come di flauto che intona un preludio dell'inno di Atena. [418a] SOCR. Non sono io, Ermogene, la causa, ma coloro che posero i nomi. ERM. Dici il vero; ma, ora, lo *zemiòdes* (lesivo) cosa potrebbe essere? SOCR. Cosa potrebbe mai essere lo *zemiòdes*? Guarda, Ermogene, se io dico il vero dicendo che coloro che aggiungono o tolgono lettere alterano fortemente gli intendimenti dei nomi, tanto che con stravolgimenti assai piccoli fanno talora significare il contrario. [b] Come per esempio in *dèon* (ciò che lega; ma anche: il necessario): questo mi è venuto in mente e me lo ha fatto ricordare quel che stavo per dirti poco fa, e cioè che la nostra così bella lingua nuova ha rivolto *dèon* e *zemiòdes* ad indicare proprio il contrario, oscurando ciò che intendono, mentre la lingua antica mostra per ambedue i nomi quel che vogliono dire. ERM. Come dici? SOCR. Te lo spiegherò. Sai che i nostri antichi usavano moltissimo lo *iòta* [i] e il *délta* [d], e specialmente [c] le donne, le quali soprattutto

conservano la lingua antica. Ora invece sostituiscono allo *iòta* l'èi [e] o l'èta e al *dèlta* [d] la *zèta* [z], come se fossero più signorili. ERM. E come? SOCR. Per esempio, la *hemèra* (giorno) i più antichi la chiamavano *himèra*, alcuni, e *hemèra*, altri; mentre oggi diciamo *hemèra*. ERM. E' così. SOCR. Sai dunque che fra questi solo il nome antico mostra l'intendimento di colui che lo pose? Infatti diedero nome *himèra* per il fatto che dall'oscurità sorgeva la luce per gli uomini lieti e [d] *himèirontes* (bramosi). ERM. Sembra. SOCR. Ora, teatralizzato com'è il nome, non potresti capire che cosa vuol dire *hemèra*. Tuttavia alcuni credono che, poiché la *hemèra* rende le cose *hèmera* (miti), per questo sia stata nominata così. ERM. Mi pare. SOCR. E sai che gli antichi chiamavano *duogòn* lo *zugòn* (giogo)? ERM. Certamente. SOCR. E *zugòn* non mostra nulla, mentre invece giustamente veniva denominato *duogòn* a causa [e] del legame dei *dùo* (due) all'*agoghè* (traino): ma ora si dice *zugòn*. E così è per moltissimi altri nomi. ERM. Sembra. SOCR. Come questi, dunque, il *dèon* (ciò che lega; ma anche: il necessario), detto così, significa dapprima il contrario rispetto a tutti i nomi che concernono il bene: infatti, pur essendo idea del bene, il *dèon* sembra essere un *desmòs* (legame) e un ostacolo per il movimento, come fosse fratello di *blaberòn* (dannoso). ERM. Per davvero, Socrate, sembra così. SOCR. Ma non se usi il nome antico, che verosimilmente è stato attribuito [419a] in modo molto più corretto di quello attuale; anzi si accorderà ai precedenti nomi dei beni, qualora tu invece dell'èi [e] assegni lo *iòta* [i], come in antico: infatti *diùon* (che va attraverso), e non *dèon*, significa il bene, che il nome appunto loda. E così non contraddice se stesso colui che pone i nomi, anzi *dèon*, *ophèlimon* (utile), *lysitelòun* (vantaggioso), *kerdalèon* (lucroso), *agathòn* (buono), *symphèron* (giovevole) ed *èuporon* appaiono la stessa cosa, significando con nomi diversi che è elogiato ciò che dispone in ordine e va dovunque, mentre ciò che arresta e lega è biasimato. [b] E perciò anche *zemiòdes* (lesivo), se assegni secondo la lingua antica il *dèlta* [d] invece della *zèta* [z], ti sembrerà che sia il nome attribuito al *doùn tò iòn* (ciò che lega quel che va), giacché era denominato *zemiòdes*.

XXXII. ERM. E *hedonè* (piacere), *lùpe* (dolore), *epethymìa* (desiderio) e quelli simili, Socrate? SOCR. Non mi sembrano molto difficili, Ermogene. Infatti la *hedonè* (piacere), l'azione che tende a *heònesis* (il vantaggio), è verosimile che abbia questo nome - vi è inserito il *dèlta* [d], cosicché si chiama *hedonè* anziché *heonè* - [c] e la *lùpe* (dolore) è verosimile che sia denominata a partire dalla *diàlysis* (indebolimento) del corpo, che sotto questa passione il corpo subisce. E l'*ania* (afflizione), poi, è ciò che impedisce lo *iènai* (andare). E l'*alghedòn* (sofferenza) mi sembra qualcosa di straniero, un nome

formato a partire dall'*alghèinòn* (che reca sofferenza). *Odùne* (profondo dolore), invece, è verosimile sia stata chiamata dalla *eāndusij èndysis* (entrar dentro) del dolore. *achthedòn* (peso, molestia), inoltre, è chiaro a ognuno che è il nome costruito ad immagine del *ba/roj bàros* (pesantezza) del movimento. *Charà* (gioia) è verosimile sia stata chiamata così per la *diàchysis* (diffusione) e la [d] facilità della *roè* (corrente) dell'anima. *Tèrpsis* (diletto), invece, dal *terpnòn* (dilettevole): e il *terpnòn* dalla *hèrpsis* (serpeggiamento) attraverso l'anima è stato così chiamato, essendo raffigurato come una *pnoè* (soffio); di giusto dovrebbe chiamarsi *hèrpnoun*, ma con il tempo ne è derivato *terpnòn*. Eu¹frosuζnh *Euphrosùne* (allegria), poi, non ha affatto bisogno che se ne dica il perché: a ognuno infatti è chiaro che prese questo nome dall'*èu sumphèresthai* (muoversi bene insieme) dell'anima con le cose, e invero il giusto nome sarebbe *euphrosùne*; invece la chiamiamo *euphrosùne*. Neanche *epithymìa* (desiderio) è difficile: è chiaro infatti che fu chiamata con questo nome per la forza [e] *epì tòn thymòn ioùsa* (che va verso l'animo). *Thymòs* (animo) potrebbe avere questo nome dalla *thùsis* (smania) e dal ribollire dell'anima. E altresì *hìmeros* (brama) fu certo così denominata per la *roùs* (corrente) che massimamente trascina l'anima: poiché infatti [420a] *hièmenos rèi* (impetuoso scorre) ed *ephièmenos* (teso) verso le cose e così tira fortemente l'anima per la *èsis tès roès* (tendenza della corrente), per tutta questa forza, dunque, fu chiamato *hìmeros*. E *pòthos* (rimpianto) a sua volta si chiama così in quanto significa che esso non è di cosa presente, ma di *àllothì pou òn* e *apòn* (ciò che è altrove e lontano): di qui fu denominato *pòthos* quel che, quando è presente ciò verso cui si tende, si chiama *hìmeros* (brama). Scomparso tale oggetto, invece, questo stesso sentimento si chiama *pòthos*. *Èros* (amore) poi, per il fatto che *eisrèi èxothern* (scorre dentro dall'esterno) e questa *roè* (corrente) stessa non è propria di colui che l'ha, [b] ma è introdotta dall'esterno attraverso gli occhi, per questi motivi dall'*esrèin* (scorrere dentro) fu chiamato, almeno in antico, *èsros* - veniva infatti usato *où* [o] anziché dell'*o* [w] -, mentre oggi si chiama *èros* per la sostituzione dell'*o* [w] al posto dell'*où*. Ma che cosa dici di indagare ancora? ERM. *Dòxa* (opinione) e i nomi simili come ti paiono? SOCR. Ebbene, *dòxa* è stata denominata o per la *dìoxis* (inseguimento) che l'anima conduce *diòkousa* (inseguendo) il sapere come stanno le cose, oppure per la *bolè* del *tòxon* (lancio dell'arco). Più verosimilmente per quest'ultima. [c] Infatti almeno la *dìesis* (credenza) concorda con ciò. Infatti sembra mostrare l'*òisis* (trasporto) dell'anima verso ogni cosa, per sapere quale sia ciascuna delle cose che sono, come certo anche *boulè* (decisione) significa in qualche modo *bolè* (lancio) e il *boulèuesthai* (volere) significa l'*ephiesthai* (tendere verso) e così il *boulèuesthai* (decidere): tutti questi nomi, che seguono *dòxa*, sembrano immagini della *bolè*

(lancio), come dal canto suo anche il contrario, *aboulìa* (indecisione) sembra essere *atychìa* (insuccesso), come di uno non *balòn* (che non colpisce) né *tychòn* (né coglie) ciò a cui *èballe* (mirava) e che *ebouletò* (voleva) e intorno a cui *eboulèueto* (decideva) e verso cui e *ephìeto* (tendeva). [d] ERM. Queste cose, Socrate, mi sembra che ormai tu le stia aggiungendo con ritmo più serrato. SOCR. Infatti corro ormai verso la fine. *Anànche* (necessità), dunque, voglio ancora studiare bene, poiché viene subito dopo questi nomi, e lo *hekoùsion* (volontario). Ebbene, quanto allo *hekoùsion*, potrebbe essere stato mostrato con questo nome l'*èikon* (ciò che cede) e ciò che non oppone resistenza, ma, per così dire, *èikon tò iònti* (cede a ciò che va), a ciò che avviene secondo la volontà; l'*anankàion* (necessario), invece, e quel che oppone resistenza, che è contro la volontà, riguarderà l'errore e l'ignoranza, ed è costruito ad immagine del cammino lungo gli *ànche* (gole), [e] poiché questi, essendo impraticabili, aspri e selvosi, trattengono dall'andare. Di qui, dunque, fu forse chiamato *anankàion*, per il suo essere costruito ad immagine del cammino attraverso l'*ànkos*. Ma finché c'è forza, non lasciamola andare: e anche tu, non lasciare, ma chiedi.

XXXIII. ERM. Chiedo allora quanto di più grande e più bello, [421a] l'*alètheia* (verità), lo *psèudos* (falsità) e l'*òn* (ciò che è) e ciò stesso intorno a cui verte ora il nostro discorso, *ònoma* (nome), perché ha questo nome. SOCR. Dunque, c'è qualcosa che chiami *màiesthai* (cercare). ERM. Io sì, lo *zetèin* (cercare). SOCR. *ònoma* (nome) assomiglia ad un nome ricavato per contrazione da un'espressione che dice che *òn* (ciò che è) è ciò intorno a cui si fa ricerca. Meglio lo potresti riconoscere in ciò che diciamo *onomastòn* (nominabile): qui infatti dice in modo evidente [b] che esso è *òn hoù màsma estìn* (il ciò che è, intorno a cui c'è ricerca). *Alètheia* (verità), poi, somiglia anch'esso agli altri nomi [nell'esser contratto]: infatti è verosimile che con questa locuzione sia stata chiamata una *thèia phorà* (divino movimento) di ciò che è, come fosse *thèia àle* (divina agitazione). Lo *psèudos* (falsità) è il contrario alla *phorà* (movimento): infatti di nuovo si torna a biasimare ciò che è trattenuto e necessitato a stare in quiete, ed è costruito ad immagine dei *kathèudontes* (dormienti); lo [y], aggiunto, nasconde la volontà del nome. L'*òn* (ciò che è) e l'*ousìa* (essenza) si accordano con il vero, prendendo lo *iòta* [i]: [c] infatti significa *iòn* (ciò che va), e l'*ouk* (ciò che non è) a sua volta significa *ouk iòn* (ciò che non va), come pure alcuni lo pronunciano. ERM. Mi sembra, Socrate, che questi nomi tu li abbia scomposti con molta bravura: ma se qualcuno ti chiedesse di questo *iòn* (ciò che va) e del *rèon* (ciò che scorre) e del *doùn* (ciò che lega) quale correttezza abbiano questi nomi... SOCR. "Che cosa gli risponderemmo?" dici? O

no? ERM. Certamente. SOCR. Una via l'avevamo pur trovata poco fa, tale che rispondendo sembriamo dire qualcosa di valido. ERM. Qual è? SOCR. Dire che ciò che non conosciamo è barbarica. [d] Può essere che qualcuno di questi nomi sia per davvero tale, ma può anche essere che per l'antichità i primi nomi siano introvabili. Visto che i nomi vengono rivoltati in tutti i sensi, non c'è nulla da meravigliarsi se la lingua antica rispetto a quella odierna non differisce affatto da una barbarica. ERM. E certo non dici nulla fuori luogo. SOCR. Infatti dico cose verosimili. Ma non mi sembra una disputa che ammette pretesti; anzi bisogna mettersi d'impegno ad esaminare queste cose. Ma riflettiamo: [e] se qualcuno ci interrogherà sulle locuzioni attraverso le quali venga espresso un nome, e poi si informerà su quelle attraverso le quali siano state espresse a loro volta quelle locuzioni, e non smetta di fare ciò, non sarà allora necessario che chi risponde finisca per dire di no? ERM. [422a] Mi sembra. SOCR. E quando smetterebbe giustamente colui che, dicendo di no, rinuncia? Forse non quando giunga a quei nomi che siano come elementi delle altre espressioni o degli altri nomi? Questi infatti, se sono tali, non è più giusto che appaiano composti da altri nomi. Per esempio dicevamo poco fa che l'*agathòn* (buono) è composto dall'*agastòn* (ammirabile) e dal *thoòn* (veloce), e forse potremmo dire che il *thoòn* è composto da altri, e questi da altri; [b] però se mai cogliamo ciò che non è più composto da alcun altro nome, potremmo giustamente dire che ci troviamo ormai di fronte ad un elemento e che questo non dobbiamo più ricondurlo ad altri nomi. ERM. A me sembra che tu dica correttamente. SOCR. E non sarà forse che anche ora tu mi chiedi, appunto, di nomi che si trovano ad essere elementi e che ormai si deve esaminare in un qualche altro modo quale sia la loro correttezza? ERM. E' verosimile. SOCR. Sì che è verosimile, Ermogene; sembra infatti che [c] tutti i nomi precedenti si risolvessero in questi. Ma se è così, come a me pare che sia, esamina di nuovo qui con me, affinché io non mi metta a delirare dicendo quale deve essere la correttezza dei primi nomi. ERM. Hai solo da parlare, poiché io, per quanta capacità è in me, esaminerò con te.

XXXIV. SOCR. E allora, che una sola sia la correttezza di ogni nome, sia primo sia ultimo, e che per nulla differisca, quanto all'esser nome, nessuno di questi, credo che anche tu ne convieni. ERM. Certamente. SOCR. Ma invero, [d] almeno di quei nomi da noi trattati poco fa, la correttezza voleva esser tale da riuscire a mostrare quale è ciascuna delle cose che sono. ERM. Come no? SOCR. E questo, allora, nulla di meno, devono avere sia i primi nomi sia i posteriori, se appunto saranno nomi. ERM. Certamente. SOCR. Ma i posteriori, com'è verosimile, erano in grado di mettere in opera ciò per mezzo dei

precedenti. ERM. Sembra. SOCR. Bene. Ma allora i primi nomi, ai quali non fanno da supporto ancora altri, in quale modo, [e] per quanto è possibile, ci renderanno massimamente evidenti le cose che sono, se hanno proprio da essere nomi? Ma rispondimi a questo: se non avessimo voce né lingua, ma volessimo mostrare l'un l'altro le cose, non cercheremmo forse di significare, come ora i muti, con le mani e la testa e il resto del corpo? ERM. E in effetti come altrimenti, Socrate? [423a] ERM. Se, almeno credo, volessimo mostrare ciò che è in alto e leggero, alzeremmo verso il cielo la mano, imitando la natura stessa della cosa; se, invece, le cose che sono in basso e pesanti, verso la terra. E se volessimo mostrare un cavallo che corre o un qualche altro animale, sai che renderemmo i nostri corpi e le nostre movenze quanto più simili a quelli loro. ERM. Mi sembra che sia necessariamente come dici. SOCR. Così infatti, credo, ci sarebbe atto ostensivo di qualcosa: [b] quando il corpo, com'è verosimile, imita quella cosa che vuole mostrare. ERM. Sì. SOCR. Ma poiché vogliamo mostrare con la voce e con la lingua e con la bocca, ciò che viene da queste non darà luogo forse ad un atto ostensivo di ciascuna cosa allorché per mezzo di queste sia atto imitativo di qualche cosa? ERM. Necessariamente, mi sembra. SOCR. Allora il nome è, com'è verosimile, [c] atto imitativo con la voce di quel che si imita e colui che con la voce imita nomina ciò che imita. ERM. Mi sembra. SOCR. Per Zeus, ma a me non pare ancora che sia detto bene, amico. ERM. E perché? SOCR. Saremmo costretti a concordare che coloro che imitano le pecore, i galli e gli altri animali nominano ciò che imitano. ERM. Dici il vero. SOCR. Ti sembra dunque che vada bene? ERM. A me no. Ma che imitazione può essere il nome, Socrate? SOCR. Innanzi tutto, credo, non mi sembra che nomineremmo [d] se imitassimo le cose nel modo in cui le imitiamo con la musica (invero anche in questo caso imitiamo con la voce); e nemmeno se imitassimo anche noi le stesse cose che la musica imita. Dico appunto questo: le cose hanno, ciascuna, voce e figura e, molte, colore? ERM. Certamente. SOCR. E' verosimile che si abbia tecnica onomastico non qualora qualcuno imiti queste cose, e nemmeno riguardo a queste imitazioni si hanno infatti la tecnica musicale, in un caso, e quella pittorica, nell'altro: non è così? ERM. Sì. [e] SOCR. E che dici di questo? Non ti pare che ciascuna cosa abbia anche un'essenza, così come un colore e ciò che dicevamo or ora? E per primi il colore e la voce, non hanno una essenza ciascuna di queste e di tutte quelle altre cose che sono considerate degne di questo appellativo, l'essere? ERM. A me pare. SOCR. E allora, se qualcuno potesse di ciascuna cosa imitare con lettere e con sillabe proprio questo, l'essenza, [424a] non mostrerebbe per ciascuna cosa ciò che è? O no? ERM. Ma certamente. SOCR. E che cosa diresti che sia colui che fosse capace di ciò? Per i precedenti

dicesti che l'uno era musico, l'altro pittore: e questo, che cosa? ERM. A me sembra, Socrate, che questo, che è proprio colui che cerchiamo da tanto tempo, potrebbe essere l'onomastico.

XXXV. SOCR. Dunque, se ciò è vero, sembra ormai che si debba esaminare intorno a quei nomi, dei quali tu chiedevi *roè* (corrente), *iènai* (andare) *schèsis* (l'arrestare), se egli con le lettere e con le sillabe coglie di esse quel che sono sì da [b] imitarne l'essenza, oppure no? ERM. Ma certamente. SOCR. Suvvia, vediamo, allora, se questi soli sono i primi nomi o anche molti altri. ERM. Io credo anche altri. SOCR. Infatti è verosimile. Ma quale può essere il modo per distinguere ciò a partire da cui colui che imita inizia ad imitare? Poiché limitazione dell'essenza avviene con sillabe e lettere, la cosa più corretta sarà differenziare in primo luogo gli elementi, così come coloro che [c] si occupano dei ritmi differenziano in primo luogo i valori degli elementi, poi delle sillabe, e così giungono a considerare infine i ritmi, ma non prima? ERM. Sì. SOCR. Allora anche noi dobbiamo così distinguere in primo luogo le vocali, poi, degli altri, per specie gli elementi afoni e muti - all'incirca così dicono gli esperti in queste faccende - e ancora quelli che non sono vocali, ma nemmeno muti? E fra le stesse vocali [d] quante hanno specie differenti tra loro? E dopo aver distinto questi elementi, dobbiamo nuovamente per tutte le cose che sono, alle quali bisogna imporre i nomi, distinguere bene se ve ne siano di quelle a cui tutte si riconducono, come agli elementi, e dalle quali è possibile vedere esse stesse e scorgere se fra esse vi siano specie, allo stesso modo che negli elementi. Esaminate bene tutte queste cose, bisogna saper riportare ciascun elemento secondo la somiglianza, sia che occorra riportarne uno solo ad una sola cosa, sia molti mescolati insieme, come i pittori quando vogliono fare un ritratto somigliante a volte riportano solo la porpora a volte qualsiasi altro colore, ma talora molti mescolati insieme, per esempio quando preparano un [e] colore carneo o qualcun altro del genere - a seconda, credo, del colore che sembri occorrere a ciascuna immagine -; così dunque anche noi riporteremo gli elementi alle cose, ora uno solo ad una sola cosa, quello che sembri occorrerle, ora molti insieme, formando ciò che appunto chiamano sillabe, [425a] e ponendo insieme a loro volta le sillabe, dalle quali sono composti i nomi e le locuzioni; e ancora dai nomi e dalle locuzioni comporremo infine qualcosa di grande, di bello e di complesso: come là l'essere vivente per la pittura, qui il discorso per l'onomastica, la retorica o quale che sia la tecnica. O meglio, non noi; nel parlare mi sono lasciato trasportare. Infatti li composero così come sono costituiti gli antichi; quanto a noi, se sapremo considerarli tutti in modo tecnico, dobbiamo, così [b] differenziando, osservare in tal modo se i primi

nomi e i posteriori siano stati attribuiti a modo oppure no: congiungere diversamente bada che non sia cosa sciocca e fuori strada, caro Ermogene. ERM. Forse, per Zeus, Socrate.

XXXVI. SOCR. Ebbene? Tu confidi di essere capace di differenziare così queste cose? Giacché io no. ERM. E io allora ne sono ben lungi. SOCR. Lascерemo stare, dunque, o vuoi che, così come possiamo, anche se [c] fossimo in grado di scorgere solo piccol cosa di esse, ci diamo da fare, premettendo, come poc'anzi nel caso degli dèi, che, nulla sapendo della verità, rappresentiamo le opinioni degli uomini intorno ad esse? E così anche ora vuoi che andiamo avanti dicendo a noi stessi che se occorresse che noi o chiunque altro le differenziassimo, per un buon risultato occorrerebbe distinguerle in quel modo, ma ora dovremo applicarci ad esse per quel che, come si dice, è nelle nostre forze? Oppure come dici? ERM. Certamente, [d] mi sembra proprio così. SOCR. Sembrerà ridicolo, credo, Ermogene, che le cose imitate con lettere e sillabe divengano manifeste; tuttavia è necessario. Infatti non abbiamo nulla di meglio a cui risalire intorno alla verità dei primi nomi, a meno che tu non voglia che, così come i tragediografi quando si trovano in difficoltà fanno ricorso agli artifici tirando su dèi, anche noi ce la caviamo dicendo questo, che i primi nomi furono gli [e] dèi a porli e perciò sono corretti. Forse anche per noi è questo il più forte dei discorsi? O quello secondo cui li abbiamo ricevuti da certi barbari e i barbari sono più antichi di noi? O che per l'antichità [426a] è impossibile esaminarli, come pure i nomi barbarici? Queste, infatti, sarebbero tutte scappatoie ed anche abili per chi non vuole rendere ragione di come i primi nomi siano stati attribuiti correttamente. Eppure chi non conosce in un qualche modo la correttezza dei primi nomi, è impossibile che conosca quella dei posteriori, che necessariamente vengono chiariti a partire da quelli intorno ai quali non si sa nulla; è chiaro, invece, che chi afferma di essere un tecnico di questi, [b] deve riuscire a dimostrarlo soprattutto e nel modo più limpido sui primi nomi, o deve sapere bene che sugli ultimi potrà solo più dire sciocchezze. O ti pare diversamente? ERM. No, in nessun altro modo, Socrate. SOCR. Comunque ciò che ho intuito sui primi nomi mi sembra assai oltraggioso e ridicolo. Te ne farò partecipe, se vuoi; ma se tu riuscissi a tirar fuori da qualche parte qualcosa di meglio, datti da fare e fanne partecipe me. ERM. Lo farò. Ma tu, coraggio, parla.

[c] XXXVII. SOCR. In primo luogo, dunque, il rò [r] a me sembra essere come uno strumento di tutta la *kìnesis* (moto), della quale nemmeno abbiamo detto perché abbia questo nome; ma è chiaro che vuole essere *ìesis* (l'andare): infatti in antico non si usava l'*èta* [h], ma l'*èi* [e]. L'inizio viene da *kìein* (andare) - nome straniero - che *iènai*

(andare). Se dunque qualcuno trovasse il nome antico adatto alla nostra lingua, la chiamerebbe correttamente *ìesis*: ma ora dallo straniero *kìein*, dalla sostituzione dell'*èta* [h] e dall'inserimento del *nù* [n] è stato chiamato *kìnesis*, ma avrebbe dovuto [d] essere chiamato *kiènesis* [o *èisís*]. La *stàsis* (lo stare) vuole essere negazione dello *iènai* (andare), ma per abbellimento è stata nominata *stàsis*. L'elemento *rò* [r], dunque, come dico, è sembrato essere un bello strumento del moto a colui che pose i nomi per il suo [e] assomigliare alla *phorà* (movimento), e difatti in molti luoghi l'ha usato per quella: in primo luogo, nello stesso *rèin* (scorrere) *roè* (corrente) imita attraverso questa lettera la *phorà*, e poi in *tròmos* (tremito) e in *trèchein* (correre) e ancora in verbi simili, quali *kroùein* (urtare) *thràuein* (spezzare), *erèken* (squarciare), *thrùptein* (tritare), *kermatizein* (sminuzzare), *rymbèin* (far girare), tutte queste cose le raffigura per lo più attraverso il *rò*. Vide infatti, credo, che la lingua per questa lettera sta pochissimo ferma, e vibra invece moltissimo: perciò mi sembra che se ne sia servito per tali cose. Dello *iòta* [i], d'altra parte, si è servito per tutto ciò che è leggero, che appunto massimamente *ioi àn* [427a] (può andare) attraverso tutte le cose. Perciò lo *iènai* (andare) e lo *hièsthai* (slanciarsi) li ha riprodotti attraverso lo *iòta*, così come mediante il *phèi* [f], lo *psèi* [y], *sigma* [s,j] e lo *zèta* [z], che sono lettere spiranti, ha imitato tutte le cose siffatte, nominandole con quelle, ad esempio lo *psychròn* (freddo), lo *zèon* (bollente), il *seiesthai* (scuotersi) e nel complesso il *seismòs* (scuotimento). E allorquando imiti ciò che ha forma di soffio lì in ogni caso colui che pone i nomi sembra riportare per lo più tali lettere. D'altro canto, il valore della pressione e dell'appoggio della lingua nel *dèlta* [d] e nel *tàu* [t] sembra lo abbia ritenuto utile [b] per l'imitazione del *desmòs* (legame) e della *stàsis* (lo stare). E avendo osservato che la lingua *olisthànei* (scivola) soprattutto nel *làbda* [l], per farli somigliare a ciò formò i nomi a *lèia* (cose lisce), lo stesso *olisthànein* (scivolare), *liparòn* (unto), *kollòdes* (glutinoso) e tutte le altre cose siffatte. Per il fatto, poi, che allo scivolare della lingua si contrappone il valore del *gàmma* [g], riprodusse *glischron* (vischioso), il *glykù* (dolce) e il *gloiòdes* (colloso). [c] Ma ancora, avendo percepito nel *nù* [n] l'interno della voce, formò i nomi *èndon* (interno) e *entòs* (dentro), come per rendere con le lettere i fatti. E, poi, assegnò l'*àlpha* [a] al *mèga* (grande) e *èta* [h] al *mèkos* (lunghezza), poiché queste lettere sono grandi. Avendo bisogno del segno *où* per il *gongùlon* (rotondo), lo mescolò abbondantemente a quello nella costruzione del nome. E anche per le altre cose il legislatore sembra procedere così, costruendo lettera per lettera e sillaba per sillaba un segno e un nome per ciascuna delle cose che sono, e a partire da questi, continuando a riprodurre, sembra ormai comporre i restanti con questi stessi. [d] Questa, Ermogene, mi sembra

voglia essere la correttezza dei nomi, a meno che Cratilo, qui, non dica diversamente.

XXXVIII. ERM. Certo, Socrate, mi dà spesso molto fastidio Cratilo, come dicevo all'inizio, quando afferma che c'è una correttezza dei nomi, senza però dire nulla di chiaro su quale essa sia, in modo che io non possa sapere se ogni volta ne parla in modo così oscuro intenzionalmente o no. [e] Ora, dunque, Cratilo, davanti a Socrate dimmi se ti piace il modo in cui Socrate parla dei nomi, o se hai da dire qualcosa di più bello in qualche altro modo. E se ce l'hai, di pure, affinché tu o impari da Socrate o insegni a noi due. CRAT. Perché, Ermogene? Ti pare che sia facile imparare e insegnare così velocemente qualsiasi cosa, men che meno una di tal fatta, che sembra appunto essere la più grande fra le più grandi? [428a] ERM. Per Zeus, a me no. Ma mi sembra che sia buono il detto di Esiodo, secondo cui se uno mette da parte, anche poco su poco, c'è vantaggio. Se dunque sei in grado di fare anche poco di più, non desistere, ma fa' questo piacere a Socrate - perché sei giusto - e a me. SOCR. Del resto anch'io, Cratilo, non starei a difendere fino in fondo nessuna delle cose che ho detto, ma esaminavo insieme ad Ermogene nella maniera che mi pareva, cosicché almeno per questo [b] parla con coraggio, se hai qualcosa di meglio, poiché io lo accoglierò. E se davvero hai qualcosa di più bello di ciò da dire, non mi meraviglierei: mi sembra infatti che tali cose tu stesso le abbia considerate e le abbia imparate da altri. Se dunque dovessi dire qualcosa di più bello, iscriviti anche me come uno dei tuoi scolari sulla correttezza dei nomi. CRAT. Ma certo, Socrate, come tu dici, mi sono occupato di ciò e forse ti farei anche mio scolaro. Tuttavia temo che sia tutto il contrario, [c] poiché mi viene in qualche modo in mente di dirti la frase di Achille, quella che lui dice ad Aiace nelle *Preghiere*: "Aiace, discendente di Zeus, TelamONIO, signore dei popoli / tutto hai saputo dirmi secondo il mio animo". Anche a me tu, Socrate, sembri vaticinare in modo simile al mio intendimento, sia che ti abbia ispirato Eutifrone, sia che una qualche altra Musa da tempo sia in te senza che te ne accorgessi. [d] SOCR. Buon Cratilo, mi meraviglio io stesso da tempo della mia sapienza e non mi fido. Mi sembra, dunque, che sia necessario riconsiderare che cos'è che io dico. L'essere ingannato proprio da se stesso è la cosa più grave di tutte: infatti se chi inganna non si allontana neanche di poco, ma sta sempre vicino, come può non essere terribile? Bisogna appunto, com'è verosimile, ritornare più volte su ciò che si è detto prima e cercare di guardare, come dice quel poeta, "insieme avanti e indietro". E allora anche adesso [e] vediamo che cosa noi abbiamo detto. Correttezza del nome, diciamo, è quella che indicherà la cosa quale è: diciamo che ciò è stato affermato in modo soddisfacente?

CRAT. Moltissimo, a me pare, Socrate. SOCR. Allora in vista di insegnamento si dicono i nomi? CRAT. Certamente. SOCR. Dunque diciamo che anche questa è una tecnica e che vi sono artigiani di essa? CRAT. Certamente. SOCR. Quali? [429a] CRAT. Proprio quelli di cui tu dicevi all'inizio, i legislatori. SOCR. E diciamo dunque che anche quest'arte si ingenera negli uomini come le altre o no? Voglio dire questo: i pittori sono alcuni peggiori, altri migliori? CRAT. Certamente. SOCR. E dunque i migliori forniscono opere più belle, nel loro caso figure, e gli altri più modeste? E gli architetti allo stesso modo, alcuni costruiscono case più belle, altri più brutte? CRAT. Sì. [b] SOCR. E allora anche i legislatori, alcuni forniscono opere più belle, altri più brutte? CRAT. Questo non mi pare più. SOCR. Non ti sembra forse che delle leggi, alcune siano migliori, altre meno valide? CRAT. No, affatto. SOCR. Pertanto neppure per il nome, verosimilmente, ti sembra che l'uno sia stato attribuito in modo peggiore, l'altro in modo migliore. CRAT. No, appunto. SOCR. Allora tutti i nomi sono stati attribuiti correttamente? CRAT. Quanti, almeno, sono nomi. SOCR. Ma come? Affermiamo, come si diceva [c] poco fa, che a *Hermoghènes* (Ermogene), qui, questo nome non è stato nemmeno attribuito, se non gli conviene qualcosa della *Hermou ghènesis* (generazione di Erme), oppure che gli è stato attribuito, e tuttavia in modo non corretto? CRAT. Non gli è stato nemmeno attribuito, a me pare, Socrate: sembra sia stato attribuito, ma è il nome di un altro, del quale quella sia appunto anche la natura. SOCR. Neppure si mente quando si dica che costui è Ermogene? Bada, infatti, che d'altra parte non sia possibile nemmeno questo: dire che questo è Ermogene, se non lo è. CRAT. Come dici? SOCR. Che non è assolutamente possibile dire il falso: non implica forse questo il tuo discorso? [d] Sono numerosi coloro che lo dicono, amico Cratilo, sia ora, sia in passato. CRAT. Infatti, come potrebbe qualcuno, dicendo quello che dice, dire non ciò che è? O non è questo dire il falso il dire non le cose che sono? SOCR. Troppo fino il discorso, per me e per la mia età, caro. Ma tuttavia dimmi questo: ti pare che non sia possibile dire il falso, ma proferirlo sì? [e] CRAT. Non mi pare si possa nemmeno proferirlo. SOCR. E nemmeno affermare o appellare? Per esempio, se qualcuno, incontrandoti in un paese straniero, nel prenderti la mano ti dicesse: "Salve, straniero Ateniese, Ermogene, figlio di Smicrione", quello direbbe ciò o proferirebbe ciò o affermerebbe ciò o appellerebbe così non te, ma Ermogene qui? O nessuno? CRAT. A me pare, Socrate, piuttosto che quello così emetterebbe suoni. [430a] SOCR. Ma va bene anche questo. Infatti, colui che emette tali suoni li emetterà veri o falsi? O in parte veri e in parte falsi? Giacché basterebbe anche questo. CRAT. Io direi che fa rumore costui, agitando vanamente se stesso, come se qualcuno

agitasse un vaso di bronzo percuotendolo.

XXXIX. SOCR. Suvvia, vediamo se in qualche modo possiamo riconciliarci, Cratilo: non diresti forse che altro è il nome, altro ciò di cui è nome? CRAT. Io sì. SOCR. E dunque sei d'accordo anche che il nome è un qualche atto imitativo della cosa? [b] CRAT. Senz'altro. SOCR. E dunque dici che anche le esecuzioni pittoriche sono in un altro modo atti imitativi di certe cose? CRAT. Sì. SOCR. Suvvia - giacché forse non comprendo che cosa mai tu dica, ma può darsi che tu dica correttamente - è possibile distribuire e accostare entrambi questi atti imitativi, le esecuzioni pittoriche e quei nomi, alle cose delle quali sono atti imitativi, [c] o no? CRAT. E' possibile. SOCR. E allora innanzi tutto considera questo. Non si potrebbe forse assegnare l'immagine dell'uomo all'uomo, quella della donna alla donna, e così le altre? CRAT. Ma certamente. SOCR. Ed anche al contrario, quella dell'uomo alla donna e quella della donna all'uomo? CRAT. E' possibile anche questo. SOCR. E queste distribuzioni saranno forse entrambe corrette o solo una? CRAT. Solo una. SOCR. Quella, credo, che assegni a ciascuna cosa il conveniente e il simile. CRAT. A me pare. SOCR. Per non [d] combattere nei discorsi io e tu, che siamo amici, ammettimi ciò che dico. Io chiamo, infatti, corretta, amico mio, una tale distribuzione sulla base di entrambi gli atti imitativi, per figure e per nomi, ma quella in base ai nomi, oltre che corretta, anche vera; l'altra, quella che dà e riporta il dissimile, non corretta, e anche falsa qualora sia in base ai nomi. CRAT. Ma attento, Socrate, che forse nelle esecuzioni pittoriche è possibile [e] questo, il distribuire non correttamente, mentre sulla base dei nomi no, ma è necessario che avvenga sempre correttamente. SOCR. Come dici? In che cosa, differisce questo da quello? Non è forse possibile che qualcuno avvicinandosi a un uomo gli dica: "questo qui è il tuo ritratto" e gli indichi, in un caso, un'immagine di lui e, in un altro, un'immagine di donna? E per 'indicare' intendo dire sottoporre alla sensazione degli occhi. CRAT. Certamente. SOCR. E allora? [431a] Non è possibile di nuovo avvicinandosi a quello stesso dirgli: "Questo qui è il tuo nome"? In qualche modo anche il nome è un atto imitativo come l'esecuzione pittorica. Dico appunto questo: non sarà forse possibile dirgli: "Questo qui è il tuo nome", e con ciò sottoporre a sua volta alla sensazione dell'udito, in un caso, un atto imitativo di lui, dicendo 'uomo', e in un altro caso, uno del lato femminile del genere umano, dicendo 'donna'? Non ti pare che sia possibile che ciò talvolta avvenga? CRAT. Voglio concedertelo, Socrate, e sia così. SOCR. E fai bene, amico, se questo è così: infatti ora non c'è affatto bisogno di scontrarsi su questo punto. [b] Se dunque c'è anche qui una simile distribuzione, vogliamo chiamare l'un caso 'dire il vero' e l'altro 'dire il falso'. Se le cose stanno

così, ed è possibile distribuire i nomi non correttamente e non assegnare quelli convenienti a ciascun impiego, bensì talvolta quelli non convenienti, sarà possibile fare ciò anche per i verbi. Ma se è possibile porre verbi e nomi così, lo sarà anche per le espressioni: le espressioni infatti, a quel che credo, [c] sono la combinazione di quelli; oppure come dici tu, Cratilo? CRAT. Così: mi pare, infatti, che tu dica bene. SOCR. E dunque se paragoniamo a loro volta i primi nomi ai ritratti, è, sì, possibile assegnare, come nelle esecuzioni pittoriche, tutti i colori e le forme convenienti, ma anche non tutte, e tralasciarne alcuni ed alcuni anche aggiungerli, più numerosi e più grandi: o non lo è? CRAT. Lo è. SOCR. E, dunque, colui che li assegna tutti, assegna bei ritratti e immagini, mentre colui che aggiunge o toglie, produce anche lui ritratti e immagini, ma cattivi? [d] CRAT. Sì. SOCR. E allora chi riproduce mediante sillabe e lettere l'essenza delle cose? In base allo stesso discorso, se assegna tutte le cose convenienti, l'immagine - e cioè il nome -sarà bella, ma se talora tralasci o aggiunga anche poco, nascerà, sì, un'immagine, ma non bella? Cosicché dei nomi gli uni saranno prodotti bene, gli altri male? [e] CRAT. Forse. SOCR. Non ci sarà forse allora il buon artigiano dei nomi e il cattivo? CRAT. Sì. SOCR. Ebbene, quello aveva nome 'legislatore'. CRAT. Sì. SOCR. Forse allora, per Zeus, ci sarà, come nelle altre tecniche, anche il legislatore buono e quello cattivo, almeno se quanto detto in precedenza è stato da noi ammesso. CRAT. E' così. Ma vedi, Socrate, quando queste lettere, l'*àlpha* [a] e il *bèta* [b] e ciascuno degli elementi, [432a] le assegnano ai nomi con la tecnica grammatica, se ne togliamo o aggiungiamo o spostiamo qualcuno, non è che per noi il nome è scritto, sia pure non correttamente; al contrario, non è scritto affatto ed è invece immediatamente un altro se subisce qualcuna di queste cose. SOCR. Ma attento, Cratilo, che non indaghiamo bene indagando così. CRAT. Come mai? SOCR. Forse quel che tu dici lo possono subire cose tali che sono o non sono necessariamente in virtù di un certo numero, come il dieci stesso, o qualunque altro numero tu voglia, che diventa immediatamente un altro se togli o [b] aggiungi qualcosa; ma attento che di una certa qualità o di un'immagine completa la correttezza non sia questa, e che anzi al contrario, se vuol essere un'immagine, non abbia assolutamente bisogno di assegnare tutti gli elementi quali sono in ciò che raffigura. Considera se dico qualcosa. Non potrebbero forse esserci due cose quali queste, Cratilo e un'immagine di Cratilo, se qualcuno degli dèi non solo raffigurasse il tuo colore e la tua forma come i pittori, ma facesse anche l'interno tutto tale quale è il tuo, e assegnasse le stesse [c] morbidezze e gli stessi calori, e vi ponesse dentro moto e anima e ragionevolezza tali quali sono in te, e, in una parola, di tutte le caratteristiche che possiedi, ne ponesse altre tali e quali vicino a te? In tal caso ci

sarebbero Cratilo e l'immagine di Cratilo, oppure due Cratili? CRAT. Due Cratili, a me pare, Socrate.

XL. SOCR. Vedi dunque, amico, che bisogna cercare un'altra correttezza dell'immagine e delle cose di cui parlavamo or ora, e non costringere un'immagine, *d*] qualora manchi o si aggiunga qualcosa, a non esser più tale? O non ti accorgi di quanto siano lontane le immagini dal possedere le stesse caratteristiche delle cose di cui sono immagini? CRAT. Io sì. SOCR. Sarebbe ridicolo allora, Cratilo, ciò che subirebbero dai nomi quelle cose di cui sono nomi i nomi, se tutti sotto tutti i rispetti fossero resi simili a quelle. Infatti in qualche modo tutte le cose diverrebbero doppie e di nessuna di esse si saprebbe dire quale fosse la cosa stessa e quale il nome. CRAT. Dici il vero. SOCR. Coraggio dunque, nobile uomo, lascia che, anche per il nome, [*e*] l'uno sia attribuito bene, l'altro no, e non costringerlo ad avere tutte le lettere per essere esattamente tale quale ciò di cui è nome, ma lascia che riporti anche la lettera non conveniente. E se una lettera, anche un nome in un'espressione; e se un nome, lascia che sia riportata nel discorso anche un'espressione non conveniente alle cose, e che nondimeno la cosa sia nominata e espressa, fin tanto che in essa vi sia l'impronta della cosa intorno a cui verte l'espressione, [**433a**] così come nei nomi degli elementi, se ricordi ciò che dicevamo or ora io ed Ermogene. CRAT. Ma sì che ricordo. SOCR. Bene, allora. Infatti quando si trovi in essa una tale impronta, anche ammesso che non abbia tutte le caratteristiche convenienti, la cosa sarà certo espressa, bene quando le possessa tutte, male quando poche; concediamo dunque, caro, che sia espressa, per non essere multati come chi in Egina va in giro per la strada a tarda notte e non sembrare anche noi a nostra volta giungere così in verità alle cose [*b*] più tardi del dovuto. Oppure cerca una qualche altra correttezza del nome e non essere d'accordo nel dire che il nome è un atto ostensivo della cosa mediante sillabe e lettere. Giacché se dirai entrambe queste cose, non potrai essere in sintonia con te stesso. CRAT. Ma mi sembra che tu, Socrate, parli in modo misurato e la penso così. SOCR. Poiché dunque queste cose ci sembrano allo stesso modo, dopo di esse indaghiamo queste altre: se il nome, diciamo, deve essere attribuito bene, bisogna che abbia le lettere convenienti? [*c*] CRAT. Sì. SOCR. E convengono quelle simili alle cose? CRAT. Certo. SOCR. Allora i nomi attribuiti bene sono attribuiti così; e se qualcuno non è stato posto bene, la maggior parte di esso potrebbe essere costituita da lettere convenienti e simili, se vuole essere un'immagine, ma potrebbe averne anche qualcuna non conveniente, per la quale il nome non sarebbe buono né ben fabbricato. Diciamo così o altrimenti? CRAT. Credo non si debba scontrarsi su nulla, Socrate: benché non mi piaccia dire che un nome

è, e tuttavia non è attribuito bene. [d] SOCR. Questo non ti piace, che il nome sia atto ostensivo della cosa? CRAT. A me sì. SOCR. Ma che dei nomi alcuni siano costituiti a partire dai precedenti, mentre altri siano primi, non ti pare sia detto bene? CRAT. A me sì. SOCR. Ma se i primi nomi devono essere atti ostensivi di certe cose, conosci un qualche modo di essere atti ostensivi migliore del farli quanto più [e] possibile tali quali quelle cose che essi devono mostrare? O ti piace di più questo modo che dicono Ermogene e molti altri, e cioè che i nomi sono elementi convenzionali, e che mostrano a coloro che pongono la convenzione e già conoscono le cose, e che questa, la convenzione, è la correttezza del nome, e che non c'è alcuna differenza se si convenga nel modo che è ora stabilito o se addirittura al contrario si chiami grande ciò che ora chiamiamo piccolo e piccolo ciò che chiamiamo grande? [434a] Quale dei due modi ti piace? CRAT. In tutto e per tutto differisce, Socrate, fi mostrare ciò che si voglia mostrare con un esemplare simile piuttosto che con ciò che capita. SOCR. Dici bene. Dunque se il nome dovrà essere simile alla cosa, è necessario che sussistano già predisposti gli elementi simili alle cose, a partire dai quali si comporranno i primi nomi? Voglio dire questo: avrebbe mai qualcuno composto quel che dicevamo poco fa, una esecuzione pittorica simile a qualcuna delle cose che sono, se non sussistessero in natura colori, a partire dai quali sono composte [b] le cose dipinte, simili a quelli che l'arte pittorica imita? O sarebbe stato impossibile? CRAT. Impossibile. SOCR. E dunque allo stesso modo anche i nomi non potrebbero mai essere simili ad alcunché se quei componenti, a partire dai quali sono composti i nomi, non sussistessero in primo luogo come provvisti di una qualche somiglianza con quelle cose delle quali i nomi sono atti imitativi? E sono gli elementi ciò a partire da cui devono essere composti? CRAT. Sì.

XLI. SOCR. Ormai, dunque, unisciti anche tu al discorso [c] a cui ha aderito poc'anzi Ermogene. Suvvia, ti sembra che abbiamo detto bene che il *rò* [r] assomiglia al movimento e al moto e alla *skleròtes* (durezza), o non abbiamo detto bene? CRAT. Bene, a me sembra. SOCR. E il *làbda* [l] al *lèion* (liscio) e al *malakòn* (molle) e a ciò che dicevamo or ora? CRAT. Sì. SOCR. Sicuramente sai che per la stessa cosa noi diciamo *skleròtes*, mentre gli Eretriesi dicono *sklerotèr*? CRAT. Certo. SOCR. Allora il *rò* [r] e il *sigma*[s,j] assomigliano entrambi alla stessa cosa e mostrano la stessa cosa a quelli, con il *rò* [r] a fine parola, e a noi, con il *sigma* [s,j] finale? [d] Oppure non la mostrano agli uni o agli altri di noi? CRAT. La mostrano sicuramente ad entrambi. SOCR. In quanto il *rò* [r] e il *sigma* [s,j] si trovano ad essere simili, o in quanto non lo sono? CRAT. In quanto simili. SOCR. E sono

forse simili in tutto? CRAT. Almeno quanto al mostrare il movimento, credo. SOCR. E forse anche il *làbda* [l] che vi è compreso? Non mostra il contrario della *skleròtes*? CRAT. Infatti non vi è forse inserito correttamente, Socrate: così come negli esempi che facevi or ora a Ermogene, quando toglievi e inserivi lettere là dove occorreva, e mi sembrava che facessi bene. E ora, forse, invece del *làbda* [l] bisogna direrò [r]. SOCR. Dici bene. [e] E quindi, per come diciamo ora, non ci comprendiamo per nulla l'un l'altro quando uno dice *skleròn*(duro), e nemmeno sai tu ora che cosa io dico? CRAT. Io sì, almeno grazie all'uso, carissimo. SOCR. Ma dicendo 'uso' credi di dire qualcosa di diverso da 'convenzione'? Oppure dici che l'uso sia qualcos'altro e non il fatto che io, quando pronuncio questa parola, intendo quella cosa e tu capisci che io intendo quella cosa? Non dici questo? [435a] CRAT. Sì. SOCR. E dunque se, quando io pronuncio una parola, tu capisci, ha luogo da parte mia verso di te un atto ostensivo. CRAT. Sì. SOCR. E, comunque, in virtù del dissimile da quel che intendo io che pronuncio, se il *làbda* [l] è dissimile da quella che tu dici *skleròtes*; ma se è così, cos'altro vuol dire se non che tu stesso hai convenuto con te stesso e che per te la correttezza del nome diventa convenzione, dal momento che hanno capacità ostensiva sia le lettere simili sia le dissimili, quando entrano nell'uso e nella convenzione? [b] Ma se l'uso non è affatto convenzione, non sarebbe ancora giusto dire che la somiglianza è fattore ostensivo, bensì l'uso: infatti, a quanto pare, questo mostra con il simile e con il dissimile. E poiché concordiamo su questo, Cratilo, - prenderò, infatti, il tuo silenzio per consenso - è necessario che in qualche modo convenzione e uso contribuiscano all'ostensione delle cose che intendiamo noi che parliamo; perché, carissimo, se vuoi passare al numero, da dove credi che potrai riportare nomi simili per ciascun singolo numero se non lasci che il tuo [c] accordo e la tua convenzione abbiano un certo potere sulla correttezza dei nomi? Certo, a me stesso piace che i nomi siano per quanto possibile simili alle cose: attento, però, che questa forza attraente della somiglianza non sia per davvero vischiosa, come dice Ermogene, e che non sia invece necessario servirsi anche di questo mezzo volgare, la convenzione, per la correttezza dei nomi. Poiché forse, almeno per quel che è possibile, si parlerebbe nel modo migliore qualora si parlasse con parole tutte o per la maggior parte simili, vale a dire convenienti, e nel modo peggiore in caso contrario. Ma, dopo tali cose, [d] dimmi ancora questo: quale forza posseggono per noi i nomi e che cosa diciamo che essi compiono di bello?

XLII. CRAT. Che insegnano a me pare, Socrate, e che sia assai evidente questo: colui che conosce i nomi, conosce anche le cose. SOCR. Forse, Cratilo, vuoi dire qualcosa del genere, che quando

qualcuno sa il nome quale [e] è -ed è proprio tale quale la cosa - saprà per l'appunto anche la cosa, proprio perché si trova ad essere simile al nome: e infatti una sola è la tecnica relativa a tutte le cose simili tra loro. In base a ciò tu mi sembri asserire che colui che sappia i nomi, sa anche le cose. CRAT. E' verissimo quel che dici. SOCR. Un momento: vediamo quale mai può essere questo modo di insegnamento delle cose che sono, del quale tu parli ora, e se ce n'è anche un altro, pur restando questo il migliore, oppure non ce n'è altro che questo. [436a] In quale dei due modi la pensi? CRAT. Io certo in questo modo: non ce n'è affatto alcun altro, ma questo è il solo e il migliore. SOCR. E pensi che il trovare le cose che sono sia questo stesso, e che colui che trova i nomi ha trovato anche quelle cose di cui sono nomi; oppure il cercare e il trovare richiedono un altro modo, mentre l'imparare questo? CRAT. Assolutamente, il cercare e il trovare richiedono questo stesso modo per le stesse cose. SOCR. Su, riflettiamo, Cratilo: se qualcuno cercando le cose [b] va dietro ai nomi, indagando cosa voglia essere ciascuno, non comprendi che c'è un rischio non piccolo di essere ingannati? CRAT. Come? SOCR. E' chiaro che colui che ha posto per p rimo i nomi, quali giudicava fossero le cose, tali poneva anche i nomi, come dicevamo. O no? CRAT. Sì. SOCR. Se dunque quello non giudicava in modo corretto, ma pose i nomi per come giudicava, che cosa credi che capiterà a noi che andiamo dietro di lui? Che cos'altro se non di essere ingannati? CRAT. Ma bada, Socrate, che le cose non stiano così e che sia invece necessario che sapendo pose i [c] nomi colui che li pose: altrimenti, come dicevo io già prima, non sarebbero neppure nomi. E la massima prova che colui che pose i nomi non ha fallito la verità sia per te questa: non sarebbero mai stati tutti così in accordo. O non pensavi così tu stesso dicendo che tutti i nomi sono nati allo stesso modo e con lo stesso scopo? SOCR. Ma questa, buon Cratilo, non è per nulla una difesa. Infatti, se colui che pose i nomi, fallito il primo, forzò [d] ormai gli altri e li costrinse ad essere in accordo con quello stesso, non c'è nulla di strano; allo stesso modo accade talvolta per le figure geometriche: se si è compiuto un primo errore pur piccolo e nascosto, le rimanenti che ormai ne conseguono concordano fra loro anche se sono moltissime. Intorno al principio di ogni cosa, quindi, bisogna che ogni uomo compia un profondo ragionamento e una profonda riflessione, per stabilire se quello fa da supporto in modo corretto o no, e che, quando ciò sia stato esaminato in modo adeguato, il resto appaia come sua [e] conseguenza. Nondimeno mi meraviglierei se anche i nomi fossero in accordo gli uni con gli altri. Esaminiamo, infatti, nuovamente ciò che abbiamo trattato prima. Diciamo che i nomi significano a noi l'essenza del tutto che va e si muove e scorre. In modo diverso da questo ti pare che mostrino? [437a] CRAT. Proprio

in questo, e significano certo correttamente. SOCR. Indaghiamo, quindi, riprendendo innanzi tutto fra quei nomi questo, *epistème* (scienza), in quanto è ambiguo, e sembra piuttosto significare che *istesin*(ferma) la nostra anima *epì* (su) le cose e non che si muove intorno con esse; ed è più corretto dire della sua origine come facciamo ora e non, inserendo una *èi* [e], che è *epeistème*; ed è più corretto anzi effettuare l'inserimento, invece che dell'*èi* [e], dello *iòta* [i]. Poi il nome *bèbaion*, poiché è atto imitativo di *bàsis* (basamento) e di *stàsis* (lo stare), ma non di movimento. Poi lo stesso [b] *historìa*(investigazione) significa in qualche modo che *hìstesi tòn roùn* (ferma il flusso). E *pistòn* (credibile) significa senza dubbio *histàn*(che ferma). Poi, la *mnème* (memoria) indica in qualche modo ad ognuno che è *monè* (permanenza) nell'anima, ma non movimento. E se vuoi, *amartìa* (errore) e *symphorà* (disgrazia), se ci si farà guidare dal nome, appariranno la stessa cosa di *sùnesis*(comprensione), di *epistème* (scienza) e di tutti gli altri nomi relativi a cose serie. [c] E ancora, *amathìa* (ignoranza) e *akolasìa*(intemperanza) sembrano avvicinarsi a questi: l'una, la *amathìa*, sembra infatti essere cammino dello *hàma theò iòn* (che va insieme al dio), mentre la *akolasìa* sembra in tutto e per tutto una *akolouthìa* (andar dietro) alle cose. E così, i nomi che riteniamo attribuiti alle cose più brutte sembrerebbero assai simili a quelli assegnati alle più belle. E credo che, lavorandoci un po' su, se ne potrebbero trovare molti altri, in base ai quali si potrebbe questa volta credere che colui che pose i nomi volesse significare non le cose che vanno né quelle che si muovono, bensì quelle che permangono. [d] CRAT. Eppure vedi, Socrate, che significava la maggior parte delle cose in quel modo. SOCR. E che fa questo, Cratilo? Conteremo i nomi come fossero voti, ed in questo consisterà la correttezza? Se la maggior parte dei nomi sembrerà significare certe cose piuttosto che altre, quelli saranno i veri?

XLIII. CRAT. Non è certo verosimile. [438a] SOCR. Proprio in nessun modo, amico. Ma lasciamo qui tali cose e ritorniamo di nuovo al punto lasciato per passare a queste. Poc'anzi, se ricordi, nei discorsi precedenti dicesti che è necessario che colui che pose i nomi li abbia posti sapendo a che cosa h poneva. Sei dunque ancora dello stesso parere o no? CRAT. Lo sono ancora. SOCR. Dici forse che anche colui che pose i primi nomi li pose sapendo? CRAT. Sì, sapendo. SOCR. Da quali nomi, allora, aveva imparato o [b] trovato le cose, se in effetti non erano stati ancora attribuita i primi nomi e, d'altro canto, diciamo che è impossibile imparare e trovare le cose in altro modo se non imparando i nomi e ritrovando noi stessi quali sono? CRAT. Mi sembra che tu dica qualcosa di valido, Socrate. SOCR. In quale modo, dunque, possiamo dire che costoro abbiano posto i nomi sapendo,

ovvero che siano legislatori, prima che fosse attribuito qualsiasi nome e quindi che quelli sapessero, se proprio non è possibile imparare le cose se non dai nomi? [c] CRAT. Io credo che il discorso più vero al riguardo, Socrate, sia che è stata una capacità più grande di quella umana a porre i primi nomi alle cose, cosicché è necessario che questi siano corretti. SOCR. E quindi credi che colui che li pose ne abbia posti alcuni cadendo in contraddizione con se stesso, pur essendo qualcosa come un demone o un dio? O ti sembrava che non dicessimo nulla di valido poco fa? CRAT. Ma bada che di questi gli uni o gli altri non fossero nomi. SOCR. Quali, carissimo, quelli che conducono alla quiete o quelli che conducono al moto? [d] Infatti, in base a quanto detto poc'anzi non si giudicherà dalla quantità. CRAT. Certo non sarebbe giusto, Socrate. SOCR. Dunque, poiché i nomi sono in contrasto, e alcuni dichiarano di essere simili alla verità, altri di esserlo invece loro, con che cosa distingueremo o ricorrendo a quale mezzo? Non certo ad altri nomi diversi da questi: infatti non è possibile ed è chiaro, piuttosto, che dobbiamo ricercare altre cose al di fuori dei nomi, le quali ci rendano visibili senza i nomi quali di essi sono i veri, [e] indicando in modo manifesto la verità delle cose che sono. CRAT. Mi pare così. SOCR. Se le cose stanno proprio così, Cratilo, allora, verosimilmente, è possibile imparare le cose che sono senza i nomi. CRAT. Sembra. SOCR. Con quale altro mezzo dunque ti aspetti ancora di impararle? Forse con un qualche altro mezzo che non sia quello verosimile e giustissimo, vale a dire le une per mezzo delle altre, se in qualche modo sono congeneri, e per mezzo di loro stesse? Infatti ciò che è diverso da quelle e di altro genere può significare qualcosa di diverso e di altro genere, ma non quelle. CRAT. Mi sembra che tu dica il vero. [439a] SOCR. Ma un momento, per Zeus: non abbiamo concordato spesso che i nomi attribuiti bene sono somiglianti a ciò di cui sono nomi, e che sono immagini delle cose? CRAT. Sì. SOCR. Se dunque da un lato c'è modo di imparare quanto più possibile le cose tramite i nomi, ma dall'altro c'è anche modo di farlo per mezzo di loro stesse, quale dei due sarà l'apprendimento migliore e più chiaro? Apprendere dall'immagine l'adeguatezza dell'immagine stessa e la verità della quale è immagine, [b] oppure apprendere dalla verità la verità stessa e la sua immagine, se sia stata realizzata in modo adeguato? CRAT. Necessariamente dalla verità, mi sembra. SOCR. Conoscere in qual modo dunque si debbano imparare o trovare le cose che sono è forse compito più grande di me e di te: dobbiamo però rallegrarci anche solo di aver concordato questo: che non dai nomi, ma esse stesse da loro stesse sono da imparare e da cercare, molto più che dai nomi. CRAT. Sembra, Socrate.

XLIV. SOCR. Consideriamo allora ancora questo, affinché non ci

ingannino questi molti nomi che [c] tendono verso una stessa direzione: se realmente coloro che E posero lo fecero appunto intendendo tutte le cose in movimento e in flusso a me in effetti sembra che abbiano inteso proprio così - o se, invece, per avventura la cosa non stia così, e al contrario essi stessi, caduti come in un vortice, ne siano scompigliati e trascinandoci vi portino dentro anche noi. Considera infatti, meraviglioso Cratilo, quel che a me personalmente spesso appare in sogno. Diciamo che siano qualcosa il bello stesso e il [d] buono e così ciascuna singola cosa di quelle che sono, o no? CRAT. A me sembra, Socrate. SOCR. Consideriamo allora quello 'stesso', non se è bello un volto o qualcuna di tali cose, che sembrano anche tutte scorrere: ma esso 'stesso', diciamo, il bello, non è stabilmente tale quale è? CRAT. Necessariamente. SOCR. Sarà dunque forse possibile, se sempre si allontana, dire di esso in modo corretto, innanzi tutto che quello è, e poi che è tale? Oppure necessariamente nel momento in cui noi parliamo quello diviene immediatamente altro e se ne va via e non sta più così? [e] CRAT. Necessariamente. SOCR. Come, dunque, può essere qualcosa quel che non sta mai allo stesso modo? Se infatti sta fermo una volta allo stesso modo, è chiaro che almeno in quel tempo non si trasforma; ma se sta sempre allo stesso modo ed è lo stesso, come può mutare o muoversi, non allontanandosi per nulla dalla sua idea? CRAT. In nessun modo. SOCR. Ma quindi non può nemmeno essere conosciuto da nessuno. [440a] Infatti nel momento in cui chi intendesse conoscerlo gli si avvicinasse, diverrebbe altro e di altro genere, cosicché non potrebbe più essere conosciuto quale è o in che modo sta: senza dubbio nessuna conoscenza conosce quel che conosce, se esso non sta in nessun modo. CRAT. E' come dici. SOCR. Ma neppure è verosimile dire che ci sia conoscenza, Cratilo, se tutte le cose cambiano e nulla permane. Se infatti, dell'essere conoscenza, questo stesso, cioè la conoscenza, non cambia, allora la conoscenza può permanere sempre ed essere conoscenza. [b] Ma se la stessa idea della conoscenza cambia, può in quel momento cambiarsi in un'altra idea di conoscenza e non essere conoscenza: e se sempre cambia, sempre può non essere conoscenza, e alla luce di questo discorso può non esserci né ciò che dovrebbe conoscere né ciò che dovrebbe essere conosciuto. Ma se è sempre ciò che conosce, e ciò che è conosciuto, e il bello, e il buono, e ciascuna singola cosa di quelle che sono, queste cose che sono, di cui noi parliamo ora, non mi sembrano in nulla simili [c] alla corrente né al movimento. Ora, se questo stia così o nel modo in cui dicono gli Eraclitei e molti altri, temo non sia cosa facile da esaminare; né è da uomo di grande intelligenza, dopo aver lasciato ai nomi la cura di se stesso e della propria anima, fidandosi di essi e di coloro che li posero, ostinarsi come se sapesse qualcosa, e incolpare se stesso e le cose che sono del fatto che nulla di nulla è sano e invece

tutte le cose scorrono come vasi creta, e credere che proprio come gli uomini [d] ammalati di catarro così stiano anche le cose, tutte prese da flusso e da catarro. Ora, Cratilo, forse le cose stanno così, forse anche no. Bisogna, dunque, indagare coraggiosamente e bene, e non ammettere facilmente -giacché sei ancora giovane e ne hai l'età -; ma dopo aver riflettuto, se trovi, fanne partecipe anche me. CRAT. Lo farò. Tuttavia, sappi bene, Socrate, che nemmeno ora sto in [e] atteggiamento non riflessivo, ma a me più indago e mi dò da fare più mi sembra che le cose stiano al modo che dice Eraclito. SOCR. Allora me lo insegnerai un'altra volta, amico, quando tornerai; ma ora parti per la campagna, come eri pronto a fare: e ti accompagnerà anche Ermogene. CRAT. E sia, Socrate, ma anche tu prova ancora a comprendere queste cose.

TEETETO

Traduzione di Manara Valgimigli

SOMMARIO

Euclide narra a Terpsione di essersi imbattuto in Teeteto reduce dal campo in gravi condizioni per le ferite e soprattutto per la malattia, e di essersi ricordato in quell'occasione del giudizio altamente elogiativo che di Teeteto aveva dato Socrate dopo una loro conversazione. Terpsione vuole il resoconto di quella conversazione che Euclide ha trascritto sotto forma di dialogo diretto (I 142a-143c). Teodoro presenta a Socrate Teeteto facendone un alto elogio. Inizio della conversazione tra Socrate e Teeteto (II 143c-145b). Socrate pone a Teeteto il problema: che cos'è il conoscere? Teeteto si lascia persuadere a rispondere alle domande di Socrate (III 145b-146c). Ciò che Socrate chiede non è, come Teeteto mostra di credere all'inizio, che cos'è ciò di cui si dà conoscenza o quante sono le conoscenze (IV 146c-147c). Teeteto ha compreso il senso della domanda di Socrate e per darne la prova espone il caso analogo, prima discusso, della definizione di cosa è "potenza" in senso matematico. Socrate lo incoraggia a discutere anche questo nuovo problema (V 147c-148d). L'arte maieutica (VI 148d-150b). Anche Socrate possiede, per le anime, l'arte maieutica ed anche Socrate, come le ostetriche, è sterile (VII 150b-151d). Ritorno al problema e *prima definizione* di Teeteto: la conoscenza è sensazione. Socrate riconduce questa definizione alla dottrina di Protagora dell' "uomo misura di tutte le cose" e poi all'altra dottrina, quella "segreta" di Protagora: il divenire universale su cui tutti, ad eccezione di Parmenide, consentono (VIII 151d-152e). Argomenti in favore di questa dottrina del divenire universale (IX 152e-153d). Quale è la dottrina del conoscere che deriva da queste premesse: ogni sensazione si genera, in condizioni sempre diverse, dall'incontro tra l'oggetto sentito ed il soggetto senziente (X 153d-154e). Necessità di arrivare alle ultime conseguenze: la filosofia nasce dalla meraviglia (XI 154c-155e). La dottrina dei "più raffinati" discepoli di Protagora: soggetto ed oggetto, agente e paziente non esistono per sé, ma solo nella loro relazione reciproca: è l'assoluto

relativismo (XII 155e-157d). Il problema delle sensazioni fallaci in relazione ai sogni, alle malattie, alla pazzia: la distinzione tra il sonno e la veglia (XIII 157d-158e). Per parlare di sensazioni fallaci, si dovrebbe presupporre che il Socrate sano e il Socrate malato, il Socrate sveglio e il Socrate dormiente siano la stessa persona, il che per i relativisti è un'assurdità. Se ne deve quindi concludere che ogni sensazione è esclusiva di chi la prova in quel momento in cui la prova, e che per lui essa è vera, come dice Protagora (XV 158c-160c). A questo "parto" di Teeteto bisogna ora fare l'amfidromia e vedere se è valido oppure no (XV 160c-161b). Ma perché Protagora ha detto che misura di tutte le cose è l'uomo e non il porco o qualsiasi altro essere senziente? E se per ciascuno è vero ciò che tale gli appare che diritto ha Protagora di presentarsi come maestro e che diritto hanno gli altri di criticarlo? (XVI 161b-162b). Tutti gli uomini, allora, si equivarrebbero in sapienza. Tuttavia, per evitare un'immediata risposta possibile da parte di Protagora è bene esaminare altrimenti la cosa. Precisazione dell'identità di sensazione e scienza (XVII 162b-163c). Si presenta un'altra difficoltà: se conoscere è sentire, si dovrà dire che uno conosce solo per il tempo in cui ha sensazione? E la memoria? non è essa forse una conoscenza senza che vi sia più la sensazione? Non si deve ancora cantare vittoria e ritenere senz'altro confutato Protagora, che potrebbe invece ancora accampare validissime ragioni, di cui si deve tener conto. Prima, però, un'altra obiezione (XVIII 163c-165b). Se conoscenza è sensazione, che cosa si dovrà dire di uno che con un occhio veda e con l'altro no? che insieme conosce e non conosce? Obiezioni simili a queste sono possibili all'infinito. Ma cosa risponderebbe a tutte Protagora? (XIX 165b-e). L'"apologia di Protagora". Socrate cerca di immaginare quali sarebbero i discorsi che Protagora potrebbe fare per difendersi: forse che l'uomo che ricorda è lo stesso uomo che prima ha avuto una sensazione? E, tenendo presente questo continuo mutare, che difficoltà c'è ad ammettere che uno conosca e contemporaneamente non conosca? E' vero che tutte le opinioni sono vere, ma ciò non vuol dire che tutti gli uomini sono sullo stesso piano: c'è il sano e il malato, ma è meglio esser sano che malato; le opinioni della persona sana non sono più vere di quelle del malato, però sono migliori. Cosicché, sia sul piano privato che pubblico, sapiente è colui che è capace di far sì che uno, che prima aveva sensazioni peggiori, poi le abbia migliori: ed è proprio ciò che fa il sofista mediante i discorsi. Quale è il corretto metodo di discussione (XX 165e-168c). Socrate persuade Teodoro a prendere il posto di Teeteto, affinché le tesi di Protagora siano discusse, con serietà, da persone mature (XXI 168c-169d). Secondo Protagora, dunque, tutte le opinioni sono vere: è un fatto però che gli uomini opinano in modo diverso e che chi opina in un modo non

stima sapiente chi opina diversamente né ritiene vere le opinioni altrui. Anche la "verità" di Protagora non è ritenuta tale da moltissimi, cosicché Protagora è costretto ad ammettere che è vera tanto la sua opinione quanto quella che la contraddice (XXII 169d-171d). La distinzione tra sapienti e non sapienti. Se il tema si allarga, ciò non deve preoccupare perché proprio in questo sta la differenza tra le discussioni filosofiche e i dibattiti giudiziari: nello sceverare un argomento senza limiti di tempo, con piena libertà e serenità (XXIII 171d-173c). Inettitudine del filosofo di fronte al mondo, alla politica, alle controversie giuridiche: l'aneddoto di Talete che cade nel pozzo per contemplare le stelle (XXIV 173c-175b). Superiorità del filosofo quando siano in questione le cose veramente importanti. L'"assomigliarsi a Dio". Fine della digressione (XXV 175b-177c). Ritorno alla tesi di Protagora: se ogni uomo è misura di tutte le cose, lo sarà anche delle cose future? Oppure tra le previsioni possibili circa il futuro è necessario distinguere quelle dei competenti da quelle degli ignoranti? Necessità di stringere ancora più da vicino l'argomento (XXVI 177c-179d). Bisogna perciò esaminare la dottrina degli eraclitei e di tutti coloro che sostengono che tutto è in movimento. Contrasto tra costoro e quelli che sostengono che tutto è in quiete (XXVII 179d-181b). Vi sono due specie di movimento: quello di traslazione e di rotazione, da un lato, e quello di alterazione, dall'altro. E poiché per i sostenitori della tesi che tutto è in movimento, tutte le cose partecipano di tutte le specie di movimento, di tutto si potrà contemporaneamente dire che è e che non è qualcosa, cosicché anche la conoscenza non sarà niente più che non conoscenza, ed anche il linguaggio diventa impossibile. E' impossibile, perciò, che la conoscenza sia sensazione (XXVIII 181b-183c). Teeteto riprende a discutere con Socrate: la conclusione ora espressa non è legittima finché non si sia esaminata anche la dottrina opposta: quella di Parmenide. Tuttavia Socrate rinvia questo esame e conclude l'analisi dell'identità di conoscenza e sensazione; non sono i sensi che sentono ma è l'anima che sente "mediante" i sensi. Non solo, ma ci sono cose che l'anima conosce direttamente, senza l'intervento dei sensi (XXIX 183c-186a). Sensazione e ragionamento. E' impossibile identificare sensazione e conoscenza (XXX 186a-187b). **Seconda definizione** del conoscere: la conoscenza è l'opinione vera. Questa definizione, però, implica l'opinione falsa: ma come è concepibile un'opinione falsa, se noi o conosciamo o non conosciamo una cosa? L'alternativa è tra verità e ignoranza: e l'errore? Come è possibile opinare quel che non è? (XXXI 187b-189b). L'opinione falsa come scambio di una cosa per un'altra. Il dialogo dell'anima con se stessa: anche il ragionare con se stessi è un opinare. Ma come può uno, in se stesso, scambiare una cosa per un'altra? Anche in questo caso egli opinerà qualcosa ed anche per

questa via è impossibile spiegare come possa esserci un'opinione falsa (XXXII 189b-190e). Ancora sull'opinione falsa: l'anima è come una cera su cui si imprimono le conoscenze. La sostituzione delle conoscenze e delle sensazioni: in quali casi è possibile l'errore e in quali no (XXXIII 190e-192d). Ulteriore esemplificazione di questi casi e riconoscimento della possibilità che vi siano opinioni vere e false (XXXIV 192d-195b). Tuttavia il risultato è stato solo apparentemente raggiunto, perché in tutti i casi precedentemente esaminati l'errore nasceva dal contatto, tra sensazione e pensiero ma mai nel contatto tra sensazioni o tra pensieri. E tuttavia anche in questi casi l'errore può sussistere, ma allora si ricade nelle difficoltà precedenti. In realtà il problema dell'errore non può essere risolto se prima non si definisce il conoscere (XXXV 195b-197a). Il conoscere come "avere" conoscenza. Distinzione tra "avere" e "possedere". L'esempio della colombaia: conoscere è "possedere" conoscenze nell'anima, anche se non le si "hanno" tutte presenti (XXXVI 197a-198c). Ancora su questo principio: l'errore nasce quando uno volendo rievocare una conoscenza che già possiede, invece di quella ne prende un'altra. Ma anche per questa via si è alla fine costretti ad ammettere che è impossibile comprendere cosa è un'opinione falsa se prima non si è definito che cosa è conoscenza (XXXVII 198c-200d). L'attività del giudice che può opinare rettamente circa cose che non conosce direttamente dimostra definitivamente l'impossibilità di tener ferma la definizione della conoscenza come opinione vera. **Terza definizione:** conoscenza è l'opinione vera accompagnata da ragione (XXXVIII 200d-201d). Secondo i sostenitori di questa dottrina gli elementi non sono conoscibili perché non se ne può dare ragione, mentre i nessi tra gli elementi sono conoscibili: esempio delle lettere dell'alfabeto e delle sillabe (XXXIX 201d-202e). Ma come è possibile che uno conosca la sillaba e non conosca le lettere che la compongono? Il tutto e l'intero: secondo Teeteto son cose diverse (XL 203a-204b). Confutazione dialettica di Socrate; se però "tutto" ed "intero" sono identici, allora l'intero (nel caso: la sillaba), non avendo parti, sarà identico all'elemento (nel caso: la lettera) e perciò inconoscibile. Non è possibile quindi sostenere che gli elementi sono inconoscibili e i nessi sono conoscibili, ma, caso mai, viceversa (XLI 204b-206b). I molteplici significati del termine "ragione". *Primo significato:* immagine del pensiero nella voce; *secondo significato:* la ragione definita come enumerazione degli elementi: l'esempio delle lettere, però, mostra che è possibile una retta opinione accompagnata da ragione che non è ancora conoscenza (XLII 206b-208b). *Terzo significato:* la ragione definita opinione senza ragione, cioè che non è ancora conoscenza, contiene la differenza caratteristica. Sicché o l'aggiunta della ragione non ha senso oppure si arriva alla conclusione che la conoscenza è

retta opinione accompagnata da... conoscenza (XLIII 208b-210b). Pur senza essere pervenuti ad una conclusione positiva, grandi sono stati i benefici della maieutica (XLIV 210b-d).

[142a] I. EUCLIDE. Or ora, Terpsione, o da tempo, sei tornato di campagna? TERPSIONE. E' già un po' di tempo. Anzi, ti cercavo per piazza e mi stupivo di non riuscire a trovarti. EUCL. Non ero in città. TERPS. O dov'eri? EUCL. Ero giù per la via che mena al porto; e m'imbattei in Teeteto, che lo portavano di Corinto, dal campo, a Atene. TERPS. Vivo o morto? EUCL. Più [b] morto che vivo. E' veramente in condizioni gravi: né solo per le ferite, ma più perché l'ha preso la malattia che è entrata nell'esercito. TERPS. Che, la dissenteria? EUCL. Sì. TERPS. Oh, quale uomo mi dici in pericolo di vita! EUCL. Un prode e dabbene uomo, o Terpsione, e anche ora udivo di lui gran lodi per la sua condotta nella battaglia. TERPS. Niente di strano; anzi, molto più strano sarebbe [c] se non si fosse comportato così. Ma come mai non s'è fermato qui a Mègara? EUCL. Avea fretta di andare a casa. Lo pregai, sì, e lo consigliai di fermarsi, ma non volle. Ebbene, mentre io, dopo averlo accompagnato un po', me ne tornavo indietro, ripensando a certe parole di Socrate, fui preso da meraviglia che anche a proposito di lui, come già altre volte di altri, Socrate avesse indovinato giusto. Di fatti, poco prima, credo, che egli morisse, s'incontrò con Teeteto che era ancora giovinetto; e, stando e ragionando con lui, rimase addirittura incantato della natura sua. Recatomi poi io ad Atene, mi riferì i ragionamenti [d] che insieme avevano avuti, degnissimi di essere uditi; e anche mi disse che, quando fosse cresciuto negli anni, non poteva fallire che non divenisse persona di altissimo conto. TERPS. E disse proprio, come si vede, la verità. Ma quali furono questi ragionamenti? me li potresti riferire? EUCL. No, non potrei, almeno così a memoria. [143a] Ma mi scrissi allora, subito, ritornato a casa, certi appunti; e dopo, con comodo, mano mano che me ne venivo ricordando, li distendevo; poi, tutte le volte che andavo a Atene, se c'era cosa che non ricordavo, ne chiedevo a Socrate, e, tornato qui, correggevo. Cosicché tutto il dialogo, si può dire, ce l'ho scritto. TERPS. E' vero: anche prima ti ho sentito dir questo. Anzi, ricordo, parecchie volte sono stato lì lì per pregarti che tu me lo mostrassi codesto dialogo, e ho indugiato fino a oggi. Ebbene, chi c'impedisce che lo scorriamo ora? Io, tra l'altro, ho anche [b] bisogno di riposarmi; ché vengo di campagna. EUCL. E sia; anche io, che ho accompagnato Teeteto fino a Erineo, ho piacere di riposarmi un po'. Andiamo dunque; e, mentre restiamo qui insieme a riposarci, il ragazzo leggerà. TERPS. Bene. EUCL. Il libro, o Terpsione, eccolo qui. Se non che il dialogo io lo scrissi in questo modo: e cioè, non come se Socrate me lo raccontasse come me lo raccontò, bensì come se direttamente parlasse con quelli con cui disse d'aver parlato; e disse di aver parlato con Teodoro il geometra e con Teeteto. Ora dunque, perché [c] nello scritto non dessero fastidio quelle indicazioni

tra un discorso e l'altro, sia quando Socrate diceva di sé, per esempio, 'E parlai io', oppure 'E io dissi'; sia quando diceva della persona interrogata, per esempio, 'Conveniva', oppure 'Non era d'accordo'; per ciò scrissi il dialogo immaginando che Socrate parlasse egli stesso direttamente coi suoi interlocutori, e tutte codeste indicazioni le tolsi via. TERPS. E va benissimo, o Euclide. EUCL. O via, ragazzo, prendi il libro e leggi.

II. SOCRATE. Se io mi curassi, o Teodoro, più di Cirène [d] che di Atene, ti domanderei delle cose e persone di colà, se vi sono giovani che attendano ivi con amore a studi di geometria o di altra scienza; se non che, più di quelli, mi stanno a cuore qui questi nostri, e soprattutto di questi desidero essere informato se ve n'è che diano a sperare di divenire un giorno eccellenti. La quale cosa vengo io indagando da me medesimo come posso; ma anche ne interrogo gli altri coi quali vedo che questi giovani si trovano insieme volentieri. Ora, i giovani che si avvicinano a te, sono tutt'altro che pochi; ed è naturale, [e] perché tu hai grandi meriti, massimamente per la tua dottrina in geometria. Se dunque ne hai incontrato alcuno di qualche valore, avrei piacere di saperlo. TEODORO. Volentieri, o Socrate: e val bene la pena che io ti dica e tu ascolti quale giovane io ho incontrato qui fra i concittadini vostri. Se fosse bello, avrei molto ritegno a parlarne, ché non vorrei paresse a taluno io ne fossi innamorato; ma - non avertene a male! - non è bello, e, con quel suo naso schiacciato e quei suoi occhi in fuori, - sebbene un po' meno di te! - ha la tua faccia; sicché, dunque, posso [144a] parlarne senza scrupolo. Ora tu devi sapere che di quanti giovani io abbia mai incontrati, e ne ho avvicinati moltissimi, non ne ho mai conosciuto uno di così meravigliosa natura. Perché un giovane il quale, pur avendo così gran prontezza nell'apprendere quanta è difficile trovarne in altri, abbia anche così straordinaria mitezza di animo, e sia per giunta e senza paragone alcuno così coraggioso, io non credevo in verità che ci fosse, né vedo che ci sia. Quelli che sono come lui, di ingegno acuto, di alacre spirito e di memoria tenace, sono anche, per lo più, assai proclivi all'ira, e sbalzano qua e là come navi senza zavorra [b], e hanno indole più furiosa che coraggiosa; quelli invece che sono di animo più posato e greve, hanno, di fronte agli studi, non so che lentezza, e sono pieni di oblio. Ebbene, Teeteto, nei suoi studi e nelle sue ricerche, procede liscio e spedito, e sempre giunge al suo fine, e con una grande placidità, come rivolo d'olio che scorre senza rumore; cosicché fa meraviglia che un giovane dell'età sua già sia capace di tanto in codesto modo. SOCR. Mi hai dato una bella notizia. E di chi dei miei concittadini è figliolo questo giovane? TEOD. Mi hanno detto il nome, [c] ma non me lo ricordo. Ma eccolo qui, tra codesti che vengono

avanti, quello di mezzo. Poco fa, nel portico esterno, si stavano unendo codesti giovani e lui stesso; e ora che si sono uniti, pare, vengono qua. Vedi se lo conosci. SOCR. Lo conosco. E' il figliolo di Eufrònio, di Sùnio: suo padre fu proprio, o amico, tal quale tu mi descrivi il figlio, uomo per più rispetti di buona reputazione, che anche lasciò una sostanza assai grande. Ma il nome del giovane non lo so. TEOD. Teeteto si chiama, [d] o Socrate. La sostanza gliel'hanno rovinata, credo, certi suoi tutori; e tuttavia anche nel danaro è di una meravigliosa liberalità, o Socrate. SOCR. Un nobile uomo tu dici. Ebbene, pregalo di venire qui a sedere con noi. TEOD. Sùbito. Teeteto, vieni qui da Socrate. SOCR. Bravo Teeteto, che io veda bene anch'io che faccia ho; perché [e] dice Teodoro che l'ho simile alla tua. Ma se dicesse colui che, avendo ciascun di noi una lira, esse sono accordate all'unisono, gli crederemmo senz'altro, oppure vorremmo prima esaminare se è musico chi dice così? TEET. Esamineremmo se è musico. SOCR. Perché, trovando che è musico, gli crederemmo; se no, non gli crederemmo. Non è così? TEET. Precisamente. SOCR. E ora, penso, se ci preme codesta simiglianza dei nostri volti, [145a] bisognerà esaminare se è disegnatore colui che dice così, oppure no. TEET. Mi pare. SOCR. Ebbene, è disegnatore Teodoro? TEET. No, che io sappia. SOCR. E non è neanche geometra? TEET. Questo sì, certamente, o Socrate. SOCR. Ed è anche astronomo e matematico e musico, e insomma al tutto persona colta? TEET. Mi pare di sì. SOCR. Se dunque egli dice, per lode o biasimo, che noi nella persona un poco ci assomigliamo, non mette proprio conto che gli diamo retta. TEET. Credo di [b] no. SOCR. E se, invece, dell'uno di noi due lodasse la virtù e la saggezza dell'anima? Non metterebbe conto a quello che ascolta di esaminare sùbito, con sollecitudine, la persona lodata, e all'altro, con sollecitudine, di rivelare se stesso? TEET. Certamente, o Socrate.

III. SOCR. E allora è il momento, mio caro Teeteto, per te di rivelare te stesso, per me di esaminarti. Perché hai da sapere che Teodoro molti forestieri mi ha lodati e concittadini, ma di nessuno ha detto mai così bene come di te or ora. TEET. Sarebbe una bella cosa, o Socrate; [c] ma bada che non abbia detto per ischerzo. SOCR. Non è costume di Teodoro, questo. Tu, piuttosto, non ti tirare indietro ora da quello che hai già concesso, col pretesto che colui parli per ischerzo; cosicché poi egli sia costretto a farne anche testimonianza: - tanto più che nessuno potrà accusarlo di testimoniare il falso. - Via dunque, sta tranquillo, e rimani al punto convenuto. TEET. Bene, facciamo così, se così ti piace. SOCR. Dimmi, dunque, impari geometria da Teodoro? TEET. Sì. SOCR. [d] E anche astronomia e armonia e calcolo? TEET. Mi ci provo, se non altro. SOCR. Anch'io, caro figliolo, mi ci provo; e

non solo da Teodoro, ma anche da altri i quali io creda che di codeste cose se ne intendano un po'. A ogni modo, quanto al resto, me la cavo bene abbastanza; solo c'è un piccolo punto in cui sono perplesso, e lo vorrei esaminare insieme con te e con questi qui. Dimmi, l'imparare non è un divenir più sapienti in quello che uno impara? TEET. E come no? SOCR. E i sapienti, credo, [e] sono sapienti per il sapere. TEET. Sì. SOCR. E dimmi, differisce in qualche cosa codesto dal conoscere? TEET. Che cosa dici "codesto"? SOCR. Il sapere. In ciò che gli uomini conoscono non sono anche sapienti? TEET. Certo. SOCR. Dunque sono la stessa cosa conoscenza e sapienza? TEET. Sì. SOCR. Ebbene, il punto che mi lascia perplesso, e su cui non riesco da me a farmi un'idea chiara, è precisamente questo: che cosa è conoscenza. [146a] Siamo in grado di darne la definizione? che dite?... chi di noi parlerà per il primo? Ma se sbaglia, e via via chi sbaglierà, si metterà a sedere asino, come dicono i ragazzi che giocano alla palla; e chi non sbaglierà e vincerà la partita, costui sarà nostro re, e avrà diritto di domandare qualunque cosa voglia gli si risponda... Perché tacete? Che forse io, o Teodoro, con questa mia smania di disputare, sono un po' grossolano insistendo perché si ragioni qui fra di noi e si diventi amici e si stringano relazioni [b] gli uni con gli altri? TEOD. No no, non c'è niente di grossolano, o Socrate, in codesto. Soltanto, prega qualcuno di questi giovinetti che ti risponda; io non sono avvezzo a siffatto modo di disputare; e d'altra parte son troppo vecchio per avvezzarmi ora. A costoro invece conviene, e ne ricaveranno molto maggior profitto: in realtà i giovani ricavano profitto in ogni cosa. Séguita dunque come hai cominciato; non lasciar da parte Teeteto, e interrogalo. SOCR. Tu senti, Teeteto, quel che dice Teodoro [c]: disobbedirgli, credo, non vorrai; né sta bene in cose come queste che un giovane disobbedisca al volere di un uomo saggio. Su dunque, rispondi bene e da bravo: che cosa credi che sia conoscenza? TEET. Bisognerà pur rispondere, o Socrate, visto che volete così. In ogni modo, se sbaglio, correggerete.

IV. SOCR. Sta bene; purché ne siamo capaci. TEET. Io credo dunque che anche le cose che uno può imparare da Teodoro, come la geometria e le altre discipline che or ora annoverasti, siano conoscenze; e così pure l'arte del [d] calzolaio e quelle degli altri artigiani, tutte e ciascuna, non sono altro che conoscenza. SOCR. Tu sei bene un generoso e magnifico donatore, amico Teeteto! Ti si domanda una cosa sola e semplice, e tu ne dàì molte e diverse. TEET. Che cosa vuoi dire, Socrate? SOCR. Forse una cosa da nulla dico: a ogni modo ti spiegherò quello che penso. Quando tu dici arte del calzolaio, intendi tu dire altra cosa se non conoscenza del fabbricare scarpe? TEET. No[e] SOCR. E ancora, quando dici arte del falegname,

intendi dire altra cosa se non conoscenza del fabbricare utensili di legno? TEET. No, ma questo. SOCR. Dunque, in ambedue i casi, tu dà per definizione di conoscenza ciò solo di cui ciascuna arte è conoscenza: non è così? TEET. Sì. SOCR. Ma la questione, o Teeteto, non era questa, di che cosa si dà conoscenza, né quante sono le conoscenze; non richiedevo io, con la mia domanda, una enumerazione di conoscenze; bensì volevo sapere che cosa è essa la conoscenza in sé. O dico cosa senza senso? TEET. No, tu [147a] dici cosa giustissima. SOCR. Vedi allora anche questo. Se uno ci domandasse, di una qualunque delle cose più vili e comuni, per esempio dell'argilla, che cosa è; se noi gli rispondessimo che argilla è quella dei vasai, argilla è quella dei fornaciai, argilla è quella dei mattonai, non saremmo ridicoli? TEET. Forse sì. SOCR. Ma certo: e in primo luogo saremmo ridicoli in quanto crediamo che chi interroga possa capir qualche cosa dalla nostra risposta solo perché, pronunciando il nome 'argilla', vi aggiungiamo [b] 'dei figurinai' o di altro artefice qualunque. Credi tu che possa uno capire il nome di una data cosa se codesta cosa ignora che cosa è? TEET. In nessun modo. SOCR. E dunque neanche capisce che cosa vuol dire conoscenza di calzature chi non sa che cosa è conoscenza. TEET. No di certo. SOCR. E non intende arte di calzolaio né alcun'altra arte chi non sa che cosa è conoscenza. TEET. E' proprio così. SOCR. Ed è risposta ridicola, se uno è domandato che cosa è conoscenza, rispondere facendo il [c] nome di un'arte. Perché risponde 'conoscenza di una data cosa', mentre la domanda era diversa. TEET. Così pare. SOCR. E in secondo luogo si è ridicoli perché, potendo dare una risposta semplice e breve, facciamo un giro che non finisce più. Così, anche nella domanda dell'argilla, doveva essere, credo, semplice e facile dire che argilla è terra impastata con acqua, lasciando stare di chi.

V. TEET. Così come la poni ora, o Socrate, la cosa mi sembra facile. E anzi, se non sbaglio, il tuo modo di domandare è proprio simile a quello che venne in mente anche a noi poco fa mentre stavamo disputando; a me, [d] dico, e a questo tuo omonimo Socrate. SOCR. Quale modo, Teeteto? TEET. Ecco: il nostro Teodoro ci disegnava certe figure su le potenze, per esempio, su quella di tre piedi [quadrati] e su quella di cinque, dimostrando che codeste potenze, rispetto alla lunghezza [del lato], non sono commensurabili con l'unità del piede; e così, trascegliendo via via ogni potenza, arrivò fino a quella di diciassette piedi; e qui si fermò. Allora a noi venne in mente qualche cosa di simile: considerato che le potenze, evidentemente, sono infinite di numero, provarci a raccogliercle insieme in una unica categoria e quindi chiamarle, [e] tutte quante, con quest'unico nome di potenze. SOCR. E avete trovato? TEET. Mi

pare di sì; vedi anche tu. SOCR. Di' pure. TEET. Tutta la serie dei numeri dividemmo in due classi: ogni numero il quale ha la possibilità di derivare dalla moltiplicazione fra loro di due fattori eguali, lo rassomigliammo nella figura a un quadrato, e lo chiamammo numero quadrato ed equilatero. SOCR. Va bene. TEET. E i numeri intermedi a questi, come il tre [148a] e il cinque, e in generale tutti i numeri che non hanno in sé la possibilità di derivare da due fattori eguali moltiplicati tra loro, bensì derivano da moltiplicazione di un fattore maggiore con uno minore, o di un fattore minore con uno maggiore, e perciò sono sempre [,considerandoli come figure,] circoscritti da un lato maggiore e da uno minore; questi li rassomigliammo alla figura oblunga e li chiamammo numeri oblungi. SOCR. Benissimo. E dopo? TEET. Tutte le linee i cui quadrati equivalgono al numero equilatero e piano, le definimmo lunghezze; e tutte le altre i cui quadrati equivalgono al numero oblungo, le definimmo [b] potenze, per il fatto che, in misura lineare, non sono commensurabili a quelle lunghezze, ma nel valore della superficie quadrata che esse potenziano, sì. E anche dei solidi si disse qualche cosa di simile. SOCR. Una vera meraviglia, figliuoli: sicché, mi pare, difficilmente Teodoro potrà essere accusato di falsa testimonianza sul conto vostro. TEET. In verità, o Socrate, alla tua domanda su ciò che sia conoscenza io non so rispondere, come pur seppi invece su le lunghezze e su le potenze; sebbene la ricerca, a quel che pare, sia su per giù la stessa. E così Teodoro anche una volta apparisce testimone falso. SOCR. O come, [c] se Teodoro ti avesse lodato per la tua bravura nella corsa, dicendo di non aver mai visto un giovane così buon corridore come te; e tu poi, in una gara di corsa, fossi stato sorpassato da un corridore vigorosissimo e velocissimo, credi tu che la lode di Teodoro sarebbe stata meno vera per questo? TEET. No, affatto. SOCR. E credi tu che ritrovare che cosa è conoscenza sia veramente, com'io dicevo or ora, cosa da poco, e non piuttosto da uomini di acuto intelletto? TEET. Ma di certo; anzi, ti dico, di acutissimo intelletto. SOCR. Abbi fede dunque in te stesso: non credere che Teodoro abbia parlato con leggerezza; [d] e adopra ogni tuo zelo per darti ragione esatta e delle altre cose in genere e in particolare della conoscenza, che cosa realmente essa è. TEET. Se è solo questione di zelo, questo, o Socrate, si vedrà chiaro.

VI. SOCR. Orsù dunque: tu stesso or ora indicasti la strada. Tieni come esempio la tua risposta su le potenze; e, come queste, che pur sono molte, comprendesti in un'unica specie, così anche le molte conoscenze pròvati a raccoglierte in un'unica definizione. TEET. Sii certo, o [e] Socrate, che più volte ho tentato di chiarire codesto problema, quando mi si riferivano certe domande che tu ponevi; ma in realtà né posso persuadermi di esser capace io di dare una risposta, né

credo poter udire da altri quella risposta che vorresti tu; e d'altra parte nemmeno so rinunciare al desiderio di trovare una soluzione. SOCR. Tu hai le doglie, caro Teeteto: segno che non sei vuoto, ma pieno. TEET. Non lo so, o Socrate: io ti dico solo quello che provo. [149a] SOCR. Oh, mio piacevole amico! e tu non hai sentito dire che io sono figliuolo d'una molto brava e vigorosa levatrice, di Fenàrete? TEET. Questo sì, l'ho sentito dire. SOCR. E che io esercito la stessa arte l'hai sentito dire? TEET. No, mai! SOCR. Sappi dunque che è così. Tu però non andarlo a dire agli altri. Non lo sanno, caro amico, che io possiedo quest'arte; e, non sapendolo, non dicono di me questo, bensì ch'io sono il più stravagante degli uomini e che non faccio che seminar dubbi. Anche [b] questo l'avrai sentito dire, è vero? TEET. Sì. SOCR. E vuoi che te ne dica la ragione? TEET. Volentieri. SOCR. Vedi di intendere bene che cosa è questo mestiere della levatrice, e capirai più facilmente che cosa voglio dire. Tu sai che nessuna donna, finché sia ella in istato di concepire e di generare, fa da levatrice alle altre donne; ma quelle soltanto che generare non possono più. TEET. Sta bene. SOCR. La causa di ciò dicono sia stata Artèmede, che ebbe in sorte di presiedere ai parti benché vergine [c]. Ella dunque a donne sterili non concedette di fare da levatrici, essendo la natura umana troppo debole perché possa chiunque acquistare un'arte di cui non abbia avuto esperienza; ma assegnò codesto ufficio a quelle donne che per l'età loro non potevano più generare, onorando in tal modo la somiglianza che esse avevano con lei. TEET. Naturale. SOCR. E non è anche naturale e anzi necessario che siano le levatrici a riconoscere meglio d'ogni altro se una donna è incinta oppure no? TEET. Certamente. SOCR. E non sono le levatrici che, somministrando farmaci [d] e facendo incantesimi, possono svegliare i dolori o renderli più miti se vogliono; e facilitare il parto a quelle che stentano; e anche far abortire, se credon di fare abortire, quando il feto è ancora immaturo? TEET. E' vero. SOCR. E non hai mai osservato di costoro anche questo, che sono abilissime a combinar matrimoni, esperte come sono a conoscere quale uomo e quale donna si hanno da congiungere insieme per generare i figliuoli migliori? TEET. Non sapevo codesto. SOCR. E allora sappi che di questa lor [e] arte esse menano più vanto assai che del taglio dell'ombellico. Pensa un poco: credi tu che sia la medesima arte o siano due arti diverse il ricogliere con ogni cura i frutti della terra, e il riconoscere in quale terra qual pianta vada piantata e qual seme seminato? TEET. La medesima arte, credo. SOCR. E quanto alla donna, credi tu che altra sia l'arte del seminare e altra quella del ricogliere? [150a] TEET. No, non mi pare. SOCR. Non è infatti. Se non che, a cagione di quell'accoppiare, contro legge e contro natura, uomo con donna, a cui si dà nome di ruffianesimo, le levatrici, che badano alla loro onorabilità, si

astengono anche dal combinar matrimoni onesti, per paura, facendo codesto, di incorrere appunto in quell'accusa; mentre soltanto alle levatrici vere e proprie si converrebbe, io credo, combinar matrimoni come si deve. TEET. Mi pare. SOCR. Questo dunque è l'ufficio delle levatrici, ed è grande; ma pur minore di quello che fo io. Difatti alle donne non [b] accade di partorire ora fantasmi e ora esseri reali, e che ciò sia difficile a distinguere: ché se codesto accadesse, grandissimo e bellissimo ufficio sarebbe per le levatrici distinguere il vero e il non vero; non ti pare? TEET. Sì, mi pare.

VII. SOCR. Ora, la mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente rassomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera su gli uomini e non su le donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità sua è ch'io riesco, per essa, a discernere [c] sicuramente se fantasma e menzogna partorisce l'anima del giovane, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anch'io sono sterile... di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interrogo sì gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vieto di generare. Io sono dunque, in me, tutt'altro che sapiente, né [d] da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto: come veggono essi medesimi e gli altri. Ed è chiaro che da me non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi molte cose e belle hanno trovato e generato; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al dio e a me. Ed eccone la prova. [e] Molti che non conoscevano ciò, e ritenevano che il merito fosse tutto loro, e me riguardavano con certo disprezzo, un giorno, più presto che non bisognasse, si allontanarono da me, o di loro propria volontà o perché istigati da altri; e, una volta allontanatisi, non solo il restante tempo non fecero che abortire, per mali accoppiamenti in cui capitarono, ma anche tutto ciò che con l'aiuto mio avean potuto partorire, per difetto di allevamento lo guastarono, tenendo in maggior conto menzogne e fantasmi che la verità; e finirono con l'apparire ignorantissimi a se stessi ed altrui. [151a] Di costoro uno fu Aristide, figlio di Lisimaco; e moltissimi altri. Ce n'è poi che tornano a impetrare la mia compagnia e fanno per riaverla cose stranissime; e se con alcuni di loro il dèmone che in me è sempre presente mi impedisce di congiungermi, con altri invece lo permette, e quelli ne ricavano profitto tuttavia. Ora, quelli che si

congiungono meco, anche in questo patiscono le stesse pene delle donne partorienti: ch  hanno le doglie, e giorno e notte sono pieni di inquietudine assai pi  delle donne. E la mia arte ha il potere appunto di suscitare e al tempo [b] stesso di calmare i loro dolori. Cos    dunque di costoro. Ce n'  poi altri, o Teeteto, che non mi sembrano gravidi; e allora codesti, conoscendo che di me non hanno bisogno, mi do premura di collocarli altrove; e, diciamo pure, con l'aiuto di dio, riesco assai facilmente a trovare con chi possano congiungersi e trovar giovamento. E cos  molti ne maritai a Pr dico, e molti ad altri sapienti e divini uomini. Ebbene, mio eccellente amico, tutta questa storia io l'ho tirata in lungo proprio per questo, perch  ho il sospetto che tu, e lo pensi tu stesso, sia gravido e abbia le doglie del parto. E dunque affidati a me, che sono figliolo [c] di levatrice e ostetrico io stesso; e a quel che ti domando vedi di rispondere nel miglior modo che sai. Che se poi, esaminando le tue risposte, io trovi che alcuna di esse   fantasma e non verit , e te la strappo di dosso e te la butto via, tu non sdegnarti meco come fanno per i lor figliuoli le donne di primo parto. Gi  molti, amico mio, hanno verso di me questo malanimo, tanto che sono pronti addirittura a mordermi se io cerco strappar loro di dosso qualche scempiaggine; e non pensano che per benevolenza io faccio codesto, lontani come sono dal sapere [d] che nessun dio   malevolo ad uomini; n  in verit  per malevolenza io faccio mai cosa simile, ma solo perch  accettare il falso non mi reputo lecito, n  oscurare la verit .

VIII. Ors  dunque, o Teeteto, da capo: vedi di dirmi che cosa   conoscenza. E non mi tirar fuori che non sei capace: se il dio vuole, e tu ti sforzi un poco, ne sarai capacissimo. TEET. Ebbene, Socrate, poich  sei tu che mi esorti, sarebbe brutto non mi adoperassi in ogni modo a [e] dire quello che ho in mente. Io credo dunque che chi conosce una cosa ha la sensazione della cosa che conosce; e perci , almeno a quel che mi pare in questo momento, conoscenza non   altro che sensazione. SOCR. Proprio bene e bravo, caro figliolo: cos  si deve rispondere, mettendo in luce senz'altro il proprio pensiero. Se non che, esaminiamolo un po' insieme codesto pensiero, se davvero   fecondo o sterile. Conoscenza, tu dici,   sensazione? TEET. S . SOCR. Non   affatto spregevole, mi sembra, questa definizione che tu d  della conoscenza; anzi,   [152a] quella che dette anche Protàgora. Per  Protagora la stessa cosa la disse in un modo un poco diverso. Disse cos : "Di tutte cose   misura l'uomo; di quelle che esistono che esistono, di quelle che non esistono che non esistono". L'hai letto tu il suo libro? TEET. Moltissime volte l'ho letto. SOCR. E non viene egli in certo modo a dire questo, che quale ciascuna cosa apparisce a me, tale codesta cosa   per me, quale apparisce a te, tale   per te; e uomini

siamo tu e io? TEET. Proprio così dice. SOCR. E' verosimile che uomo così saggio non dica cosa insensata. [b] Seguiamo dunque il suo ragionamento. Non accade talora che, soffiando lo stesso vento, l'uno di noi abbia freddo, e l'altro no? e l'uno abbia freddo un poco e l'altro molto? TEET. Sì certo. SOCR. E allora dimmi, considerandolo in se stesso, quel vento, in quel momento, come lo diremmo, freddo o non freddo? o ammetteremo, con Protàgora, che per chi ha freddo è freddo, per chi no, non è freddo? TEET. Così direi. SOCR. E non anche appare così, freddo e non freddo, all'uno e all'altro? TEET. Sì. SOCR. Ma questo 'appare' non è lo stesso che 'averne la [c] sensazione'? TEET. Appunto. SOCR. Dunque, rispetto al caldo e a tutti gli esempi di simil genere, apparenza e sensazione si equivalgono: quale sente, ciascuno, una data cosa, tale è anche codesta cosa per ciascuno. TEET. Sembra. SOCR. E sensazione, in quanto è conoscenza, si dà sempre di cosa che è; né è soggetta a errore. TEET. E' chiaro. SOCR. In nome delle Càriti! E dunque fu uomo di gran sapienza questo Protàgora, il quale al pubblico grosso come noi disse queste cose in enigma, ma ai suoi discepoli espose in segreto la verità. TEET. Che [d] cosa vuoi dire, o Socrate, con codesto? SOCR. Te lo dirò; si tratta di una dottrina assai rinomata. Questa: nessuna cosa è per se stessa una sola; tu non puoi, correttamente, dar nome a una cosa né a una sua qualità; se tu, per esempio, chiami alcuna cosa grande, ecco che essa potrà apparire anche piccola; se la chiami pesante, potrà apparire anche leggera; e così via per tutto il resto, perché niente è uno, né sostanza, né qualità. Dal mutar luogo, dal muoversi, dal mescolarsi delle cose fra loro, tutto diviene ciò che noi, adottando una espressione non corretta, diciamo [e] che è; perché niente mai è, ma sempre diviene. Su questo punto tutti i filosofi, uno dopo l'altro, a eccezione di Parmenide, si deve ammettere che sono d'accordo, Protàgora, Eraclito Empedocle; e anche sono d'accordo i migliori poeti dell'uno e dell'altro genere di poesia, Epicarmo della commedia, della tragedia Omero; il quale, dicendo "Padre fu Oceano a' numi e madre Teti", intese dire che tutte le cose hanno origine dal flusso e dal movimento. O non credi che egli intese dire così? TEET. Sì, lo credo.

[153a] IX. SOCR. E chi potrebbe ormai far fronte a così potente esercito che ha per duce Omero, senza cader nel ridicolo? TEET. Non sarebbe facile, o Socrate. SOCR. No certo, o Teeteto. Tanto più che la loro dottrina anche da queste prove è sostenuta validamente, in quanto il così detto "essere", cioè il "divenire", è dato dal moto, e il non essere e perire è dato dalla quiete. Di fatti il calore del fuoco, che è ciò appunto che genera e governa tutte le altre cose, è generato esso stesso da spostamento e da sfregamento, i quali sono moti tutt'e due. Non sono questi [b] i mezzi onde si genera il fuoco? TEET. Questi

sono. SOCR. E anche la generazione degli esseri viventi avviene allo stesso modo. TEET. Senza dubbio. SOCR. E dimmi, il nostro corpo non si corrompe con la quiete e con l'inerzia, mentre assai a lungo si conserva con gli esercizi e col moto? TEET. Sì. SOCR. E l'anima non acquista sapere con l'istruzione e con lo studio, che sono moti, e si conserva e diviene migliore; mentre con la quiete, che è assenza d'istruzione e di studio, non impara niente, e [c] quel che impara dimentica? TEET. Certamente. SOCR. L'uno dunque, cioè il moto, è un bene per l'anima e per il corpo, l'altro il contrario: non ti pare? TEET. Sì. SOCR. E ancora: devo io parlarti di calme di venti e bonacce di mari e altre cose simili, per dimostrare che sempre la quiete corrompe e distrugge, e il suo opposto conserva? E devo aggiungere a questi argomenti, come prova definitiva, la famosa corda d'oro, con la quale Omero non [d] intese dir altro che il sole, volendo dimostrare che, fino a quando la rotazione del cielo e del sole è in moto, tutto esiste e tutto si conserva tra gli dèi e tra gli uomini; ma appena cotesta rotazione si fermasse come incatenata, tutto perirebbe e andrebbe, come si dice, sottosopra? TEET. Mi pare, o Socrate, che proprio questo che tu dici Omero abbia voluto significare.

X. SOCR. Ottimo amico, considera la cosa in questo modo. E anzi tutto relativamente al senso della vista. Ciò che tu chiami color bianco non esiste in se stesso, come un che separato e diverso, né fuori degli occhi, né dentro [e] gli occhi; e nemmeno gli devi assegnare un suo luogo; perché allora, se cioè fosse in un qualche luogo assegnatogli, non solo esisterebbe in sé, ma esisterebbe come cosa immobile, e quindi non si genererebbe per via di generazione. TEET. Come dici? SOCR. Seguiamo il ragionamento che ponemmo or ora, che niente esiste in se stesso come unità indipendente. E così il nero il bianco ed ogni altro colore ci appariranno generati dall'incontro degli occhi con qualche cosa che si muove nella direzione degli occhi stessi; e ciò che noi diciamo questo o quel colore non sarà né l'oggetto che viene incontro all'occhio né [154a] l'occhio che è incontrato, bensì qualche cosa che si è generato tra mezzo e che è particolare a ciascuno. Vorrai tu forse sostenere che, come si presenta a te questo o quel colore, altretante si presenti a un cane e a qualunque altro essere vivente? TEET. No certo. SOCR. E dimmi, c'è una cosa qualunque la quale appaia ad altri tale che a te? Sei tu convinto sicuramente di questo? O meglio ancora, che neppure a te stesso nessuna cosa apparisce la stessa, per il fatto che neppure tu sei mai eguale a te stesso? TEET. Sì, questo mi par più vero di quello. SOCR. Adunque, [b] se l'oggetto al quale noi ci misuriamo, o quello che tocchiamo, fosse grande o bianco o caldo, non potrebbe mai, per contatto che venisse ad avere con altro senziente, divenire diverso, nulla mutando esso in se stesso; e, d'altra

parte, se il soggetto senziente che si misura o che tocca fosse esso o questa o quella delle qualità sopra dette, non potrebbe mai, perché un altro oggetto gli si avvicinasse o quello di prima qualche mutazione patisse, divenire diverso, non essendo patibile esso in sé di veruna mutazione. E così, mio caro amico, noi siamo costretti a dire senza discernimento cose strane e ridicole; come appunto potrebbe rimproverarci Protàgora e chiunque sostiene la stessa dottrina di lui. TEET. Come, e quali cose dici? SOCR. [c] Ecco qui un piccolo esempio, e capirai quello che voglio dire. Se tu a 6 dadi ne metti accanto, poniamo, 4, diciamo che i 6 sono più dei 4, e precisamente che sono del valore di 1 e 1/2 rispetto a 1; se 12, diciamo che sono meno e precisamente la metà. Né sarebbe tollerabile dire altrimenti; o tu tollereresti? TEET. Io no. SOCR. E allora, se Protàgora o un altro ti chiedesse, "Teeteto, è possibile che una data cosa diventi più grande o di più altrimenti che aumentandola?", tu che cosa risponderesti? TEET. Ecco qua, Socrate: se ho da rispondere quel che [d] penso relativamente alla domanda che mi fai ora, dico che non è possibile; se relativamente alla domanda di prima, badando a non cadere in contraddizione, dico che non è possibile. SOCR. Benissimo, caro amico; divinamente. Se non che, se tu rispondi che è possibile, ti succederà, credo, qualche cosa di simile al detto di Euripide, che cioè la nostra lingua sarà inconfutabile, ma non sarà inconfutabile la mente. TEET. E' vero. SOCR. Orbene, se fossimo io e tu disputatori abili e sapienti, e avessimo esaurito tutte le ricerche sui problemi del pensiero, potremmo d'ora innanzi, tanto per passare il tempo, saggiare a vicenda le [e] nostre forze, e attaccar battaglia alla maniera dei sofisti, ribattendo l'un contro l'altro i nostri ragionamenti. Se non che, povera gente come siamo, vorremo Piuttosto esaminare insieme, comparandoli gli uni con gli altri, che cosa sono questi pensieri che abbiamo in mente, e vedere se tra loro vanno d'accordo oppure no. TEET. Ma sì, proprio questo io vorrei.

XI. SOCR. E anch'io. Ora, stando così le cose, che altro possiamo fare, con tanto tempo a nostra disposizione, se [155a] non riesaminare da capo, quietamente, senza impazienze, ma guardando bene in fondo a noi stessi, che cosa sono queste "apparenze" che abbiamo dentro di noi? Ed esaminando la prima di esse diremo, io penso, che nessuna cosa mai può divenir maggiore o minore, né di mole né di numero, finché rimane uguale a se stessa. Non è così? TEET. Sì. SOCR. E la seconda è questa, che ciò a cui nulla si aggiunga o si tolga non può mai né crescere né diminuire, ma sempre rimane uguale. TEET. Perfettamente [b]. SOCR. E la terza è questa, che ciò che prima non era non può essere dopo senza divenire. TEET. Mi pare. SOCR. Ebbene, queste tre proposizioni in cui siamo d'accordo, fanno a pugn

con se stesse, credo, nella nostra anima, quando ripetiamo quel che si disse a proposito dei dadi, o quando diciamo che io, a questa mia età, senza più né crescere né diminuire, sono, nello spazio di un anno, ora, più grande di te che sei giovane, dopo, più piccolo; e non perché sia stato levato via niente dalla mia persona, [c] ma perché è cresciuta la tua. Io dunque sono, dopo, quello che prima non ero pur senza divenir tale. Perché non è possibile che uno, a un dato momento, diventi qualche cosa senza questo processo di divenire; né io avrei potuto divenire più piccolo senza perdere nulla della mia persona. E ce ne sono migliaia su migliaia di casi come questi, se noi appunto ammettiamo questi. Certo tu mi segui, Teeteto, non è vero? Né mi sembra tu sia nuovo a siffatte argomentazioni. TEET. In verità, o Socrate, io sono straordinariamente meravigliato di quel che siano queste "apparenze"; e talora, se mi ci fisso a guardarle, realmente [d], ho le vertigini. SOCR. Amico mio, non mi pare che Teodoro abbia giudicato male della tua natura. Ed è proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo; e chi disse che Iride fu generata da Taumante, non sbagliò, mi sembra, nella genealogia. O via, intendi tu ormai perché queste cose siano proprio così in conseguenza di quel che diciamo sosteneva Protàgora; o non ancora? TEET. Non ancora, mi sembra. SOCR. E allora tu mi sarai grato se il pensiero di quest'uomo, e anzi di questi uomini rinomati, che ancora è oscuro, cercherò [e] insieme con te di scoprirlo nella sua vera "verità". TEET. Te ne sarò grato certamente, e moltissimo.

XII. SOCR. Apri bene gli occhi e guardati bene dattorno che nessuno ci senta dei non iniziati! Sono gente costoro i quali niente altro credono ci sia al mondo se non ciò che possono prendere e tenere stretto con le mani; e azioni e generazioni, e insomma tutto ciò che è invisibile, non lo ammettono, perché non fa parte, dicono, dell'essere. TEET. [156a] In verità sono ben duri e cocciuti uomini, o Socrate, codesti di cui parli. SOCR. Proprio così sono, figliolo mio, grossolani parecchio. Ma altri sono assai più raffinati; e di questi voglio rivelarti i misteri. Il principio da cui anche dipende tutto quello che dicevamo or ora è questo, che tutto è moto, e all'infuori del moto non c'è altro; e del moto ci sono due specie, infinite di numero tutte due, e l'una ha potere di agire, l'altra di patire. Dal congiungimento e dallo sfregamento di queste due specie fra loro [b] si generano figliolanzze infinite di numero, ma in due serie, del sensibile l'una, della sensazione l'altra, la quale vien sempre a coincidere e a generarsi insieme col sensibile. Ora le sensazioni hanno da noi nomi di questa specie, come vista, udito, odorato, senso del freddo e del caldo; e così pure diciamo piacere e dolore, desiderio e paura; e ce n'è tante altre

ancora, di cui un numero infinito non hanno nome affatto, moltissime lo hanno. Quanto poi alla serie dei sensibili, essi si generano contemporaneamente e corrispondentemente alle singole sensazioni; così, per esempio, in corrispondenza alle sensazioni della vista, che sono [c] diversissime, si generano diversissimi colori; e suoni diversi in rapporto alle sensazioni diverse dell'udito: e insomma con tutte le altre sensazioni nascono insieme tutti gli altri sensibili. Ebbene, caro Teeteto, che vuol dire questo mito relativamente a quel che si disse prima? lo capisci tu? TEET. Non troppo bene, Socrate. SOCR. Sta attento dunque, e vediamo se si riesce in qualche modo a concludere. Vuol dire che queste cose, tutte quante, come dicevamo, si muovono, e c'è nei loro moti velocità e lentezza. Ora, tutto ciò che è lento, trattiene il suo moto nella [d] cosa stessa e in rapporto alle cose vicine, e così appunto genera; e le cose, proprio perché così generate, sono più veloci. Queste infatti si trasferiscono qua e là nello spazio. e in codesto trasferirsi è il loro naturale moto. Ebbene, quando l'occhio e un oggetto qualunque che sia commisurabile all'occhio, avvicinandosi l'uno all'altro, generano la bianchezza e la sensazione che naturalmente le corrisponde, - le quali cose non si sarebbero mai generate se l'occhio e l'oggetto fossero andati ciascuno in direzione diversa, - allora, movendosi, nello spazio intermedio, da parte degli occhi la vista, da parte dell'oggetto che insieme [e] con l'occhio genera il colore, la bianchezza; allora, dico, l'occhio diventa pieno di vista e vede, ed è non più vista ma occhio che vede, e l'oggetto che insieme con l'occhio genera il colore, si riempie tutt'attorno di bianchezza, e non è più bianchezza ma cosa bianca, sia legno sia pietra o sia altro oggetto qualunque a cui c'è di essere colorato di codesto color bianco. E anche delle altre qualità, duro caldo e così via, si deve pensare allo stesso modo, che cioè [157a] nessuna è niente in se stessa, come dicevamo anche prima, bensì tutte si vengono generando, e in forme svariatissime, nel loro reciproco congiungersi per opera del movimento; tanto che anche l'agente e il paziente non possiamo rappresentarci in maniera concreta come esistenti, essi dicono, ciascuno isolatamente. E di fatti nulla è agente se prima non si congiunga a ciò che è paziente, nulla è paziente se non si congiunga a ciò che è agente; e ciò che, congiungendosi con qualche cosa, con questa è agente, ecco che poi, abbattendosi in un'altra, tosto ci si rivela paziente. Conseguo da tutto questo, come già dicemmo in principio, che niuna cosa è, presa isolatamente in se stessa, ma sempre diviene relativamente a un'altra; e dunque questa [b] parola 'essere' si deve levar via in ogni modo; sebbene più volte e anche or ora, per consuetudine e per ignoranza, si sia stati costretti a adoperarla. E il vero è, come i sapienti dicono, che non bisogna; e nemmeno bisogna acquetarsi, parlando di me o di altri, in questa parola o in quella, né

insomma pronunciare alcun nome che indichi qualche cosa di fermo e immutabile; bensì adoperare espressioni secondo la natura delle cose, e dire appunto che esse si generano, che si fanno, che periscono, che si alterano: perché solo che uno, nel suo parlare, fermi qualche cosa, facilmente costui, così facendo, sarà subito confutato. E bisogna parlare in codesto modo sia di ciascuna cosa singolarmente, sia di molte cose nel loro insieme; che è quell'insieme a cui dànno nome, per esempio, di uomo, [c] di pietra, e così via per ogni altro animale e per ogni altra specie. Ebbene, caro Teeteto, ti sembra piacevole questo argomentare? lo gusti? ti soddisfa? TEET. Io non so, o Socrate, veramente: perché neanche riesco a capire se tu dici cose che pensi, o se fai così per provarmi. SOCR. Tu non ricordi, amico mio, che nulla veramente io so, e che quindi nessuna di codeste cose io posso pretendere come mia, perché sono sterile; e piuttosto aiuto te a generare; e appunto per questo ti fo l'incantesimo, e ti imbandisco l'una dopo l'altra le opinioni di questi sapienti [d] perché tu ne gusti; finché non sarò riuscito a trarre alla luce l'opinione tua: e quando sia venuta fuori la tua, allora la esaminerò, se sia per essere vuota o vitale. Coraggio, dunque, e non ti stancare; e rispondimi bene e da bravo che cosa pensi delle cose che ti domando. TEET. Domanda dunque.

XIII. SOCR. Su dunque, da capo; e dimmi se ti soddisfa questa proposizione che niente è, ma sempre diviene, il buono il bello e tutto ciò di cui or ora abbiamo discorso. TEET. Sì, a me, da che ti sento discorrere in codesto modo, pare una meraviglia il tuo ragionamento; e credo che le cose debbano appunto esser concepite così come dici. [e] SOCR. E allora non tralasciamo quel che ci rimane tuttavia da dire. E ci rimane a dire dei sogni e delle malattie, e, fra queste, massimamente della pazzia, e cioè insomma di quel tradire o travedere o comunque trasentire che si dice appunto [di coloro che sognano, o dei malati, o dei pazzi]. Perché tu sai bene che tutto ciò sembra essere per comune consenso una prova inconfutabile contro il ragionamento che facevamo or ora, in quanto che, se ci sono [158a] sensazioni fallaci, quelle che si generano nei casi sopra detti sono certamente le più fallaci di tutte; e ben lungi dal ritenere che quel che a ciascuno apparisce sia anche realtà, si ritiene anzi, tutt'al contrario, che niente sia realtà di quello che apparisce. TEET. Hai perfettamente ragione, o Socrate. SOCR. Quale argomento rimane allora, o figliolo, a chi sostiene che la sensazione è conoscenza, e che quel che a ciascuno appare, codesto anche è per quegli cui appare? TEET. Io non ho più il coraggio, o Socrate, di dirti che non so che dire; ché proprio ora mi hai dato addosso per averti risposto così. Ma in verità io non saprei [b] come mettere in dubbio che non abbiano opinioni false coloro che

sono pazzi o che sognano, quando c'è, per esempio, tra quelli, chi crede di essere dio, e tra questi, chi s'immagina d'avere le ali e di volare nel sonno. SOCR. O forse tu neanche hai in mente quel tale dubbio che si può mettere innanzi a proposito di costoro, e massimamente a proposito della veglia e del sonno? TEET. Quale? SOCR. Questo: più volte io credo tu abbia sentito persone chiedere qual prova si potrebbe 'dare a dimostrazione [che si è svegli o no], quando uno, per esempio, ora stesso, così sul momento, ci venisse a domandare se dormiamo e se sia sogno tutto quello che stiamo pensando, oppure se [c] siamo svegli e proprio da svegli ragioniamo tra noi. TEET. Certamente, o Socrate, una prova dimostrativa è difficile darla; perché tutto [nella veglia e nel sonno], si succede perfettamente uguale, quasi fossero l'uno il contrapposto dell'altro. E difatti, questi ragionamenti che abbiamo fatti ora, niente impedisce che potremmo credere di farli tra noi anche dormendo; e quando in sogno ci par di raccontare sogni, assai singolare è la somiglianza di quel che ci càpita dormendo con quello che facciamo da svegli. SOCR. Tu vedi dunque che suscitare dubbi a questo proposito [d] non è difficile, quando persino si dubita se si è svegli o si dorme; e poiché il tempo in cui dormiamo è uguale a quello in cui siamo svegli, in ciascuno di questi intervalli la nostra anima si batte per sostenere che sono vere unicamente quelle opinioni che ella ha di volta in volta come presenti; cosicché per un eguale tempo diciamo che sono vere queste [della veglia], per altro eguale tempo quelle [del sogno]: e sempre, ora per le une ora per le altre, battagliamo con pari ardore. TEET. Precisamente così. SOCR. Ebbene, per i casi di malattia e di pazzia non si deve fare lo stesso ragionamento, pur astraendo dal tempo che non è uguale? TEET. Giusto. SOCR. Che forse dalla maggiore o minor durata del tempo sarà definita [e] la verità? TEET. Sarebbe cosa ridicola in ogni modo. SOCR. Ma hai tu altro segno evidente per dimostrare quali di queste opinioni sono vere? TEET. Non mi pare.

XIV. SOCR. Ascolta dunque da me in che modo potrebbero rispondere a codesta obiezione coloro i quali le cose che via via appaiono definiscono come realmente esistenti per colui al quale appaiono. Rispondono, io credo, interrogando in questo modo: "O Teeteto, una cosa che sia totalmente altra da un'altra, potrà mai avere un suo potere che sia lo stesso di quest'altra? E bada, non dobbiamo noi immaginare che la cosa di cui domandiamo sia in parte la stessa e in parte un'altra, bensì un'altra del tutto". TEET. In questo caso, quando cioè si tratti di cosa che sia perfettamente un'altra, non è possibile ch'ella abbia, né [159a] potenzialmente né in altro modo qualsiasi, alcunché di identico. SOCR. E non si deve riconoscere che

codesta tale cosa è anche dissimile? TEET. Così almeno mi pare. SOCR. Se dunque accade che qualche cosa diventi simile o dissimile a checchessia, sia pure a se stessa o a un'altra cosa, non diremo noi che, assomigliandosi, diviene, la stessa, dissomigliandosi, un'altra? TEET. Necessariamente. SOCR. E non dicevamo prima che molti sono gli elementi attivi, e anzi infiniti, e altrettanti i passivi? TEET. Sì. SOCR. E che mescolandosi insieme questi due elementi l'un l'altro, e poi ancora l'uno con un altro diverso, [b] non genereranno le medesime cose, ma altre? TEET. Precisamente. SOCR. Ebbene, possiamo parlare di me e di te, e di ogni altra cosa oramai allo stesso modo; per esempio, di Socrate sano e di Socrate ammalato: diremo che questo è simile a quello, o che è dissimile? TEET. Quando dici 'Socrate ammalato', intendi dire tutto intiero questo, il 'Socrate ammalato', se è simile o dissimile a tutto intiero quell'altro, il 'Socrate sano'? SOCR. Hai capito benissimo: proprio codesto volevo dire. TEET. Dissimile certamente. SOCR. E dunque un altro, per ciò appunto che dici dissimile. TEET. Necessariamente. SOCR. E anche di Socrate dormiente, e via via di Socrate in tutte [c] le condizioni di cui discorrevamo or ora, dirai lo stesso? TEET. Sì. SOCR. Ora, ciascuno di quegli elementi che da natura hanno potere di agire, quando s'imbattono in Socrate sano, non mi tratteranno come una persona diversa dal Socrate malato? e quando s'imbattono in Socrate ammalato, come una persona diversa dal Socrate sano? TEET. Sarà così. SOCR. E cose diverse, nell'un caso e nell'altro, genereremo insieme, io, il paziente, e quello, l'agente. TEET. E allora? SOCR. Ecco, se bevo vino stando bene, mi pare buono e dolce: è vero? TEET. Sì. SOCR. Infatti, come già riconoscemmo d'accordo, l'agente e il paziente [d] generano insieme dolcezza e sensazione di dolcezza, che si muovono tutt'e due contemporaneamente: e cioè, da un lato la sensazione, che ha origine dal soggetto paziente, fa senziante la lingua; dall'altro la dolcezza, che proviene dal vino e intorno a esso si muove, fa sì che il vino a una lingua sana e sia e apparisca dolce. TEET. Perfettamente; così riconoscemmo già prima. SOCR. Ma quando l'agente trova Socrate ammalato, non è anzi tutto verissimo che non trova più la medesima persona? S'è incontrato difatti con persona dissomigliante. TEET. Sì. [e] SOCR. E allora altre cose generano insieme questo Socrate ammalato e la bevuta del vino: sensazione di amarezza che si genera e si muove intorno alla lingua, amarezza che si genera e si muove intorno al vino; e l'uno, il vino, non sarà amarezza ma amaro, e io, Socrate, non sarò sensazione ma senziante. Non è così? TEET. Perfettamente. SOCR. E dunque io di nessun'altra cosa potrò mai divenire senziante in questo modo: perché altra cosa importa altra [160a] sensazione, e altra sensazione àltera e fa altro il senziante; e nemmeno è possibile che quel dato agente che opera su me, qualora

s'incontri con altra persona, diventi esso tal quale generando il medesimo, perché, da altra persona generando altro, diverrà altro esso stesso. TEET. E' così. SOCR. Né io certo diverrò tale [,cioè senziente, isolatamente] a me stesso; né diverrà tale [,cioè sentita] quella data cosa [isolatamente] a se stessa. TEET. No, certo. SOCR. Bensì è necessario che, divenendo io senziente, divenga senziente di qualche cosa; perché divenir senziente è possibile, ma di nessuna cosa senziente non è possibile. E così pur è necessario che quella data cosa, [b] quando diviene dolce o amara o altro simile, divenga tale per qualcheduno; perché divenir dolce, è possibile, ma per nessuno divenir dolce non è possibile. TEET. Sta benissimo. SOCR. Resta dunque, mi pare, che noi, o si sia o si diventi, siamo o diventiamo l'uno relativamente all'altro, dal momento che la naturale necessità nostra, mentre lega reciprocamente il nostro essere, non lo lega però con nessun'altra cosa [che sia fuori di noi], e nemmeno ciascuno di noi con se stesso. Resta dunque, io dico, che siamo legati fra noi in una reciproca dipendenza. Cosicché, o dica uno di qualche cosa che è, o dica che diviene, dovrà pur sempre dire costui che quella cosa o è o diviene per qualche altra cosa, di qualche altra cosa, relativamente a qualche altra cosa; ma che una cosa o sia o [c] divenga isolatamente per se medesima, questo non potrà dire, né potrà consentire che altri lo dica, come dimostra il ragionamento che abbiamo fatto. TEET. Tu hai ragione del tutto, o Socrate. SOCR. Poiché dunque una cosa che in un dato momento agisce su me è relativa a me e non ad altri, anche la sensazione di codesta cosa l'avrò io, ma altri non l'avrà: non è così? TEET. Certo. SOCR. Vera è dunque per me la mia sensazione; infatti ella è sempre un particolare momento del mio essere. E così io, come dice Protàgora, sono giudice di ciò che è per me come è, di ciò che non è, come non è. TEET. Così pare.

[d] XV. SOCR. O come allora, se è vero che non m'inganno, se è vero che non prendo abbagli nel giudicare di ciò che è o diviene, come non sarò io conoscente delle cose di cui sono senziente? TEET. Non è possibile infatti che tu non sia. SOCR. Dunque tu hai detto benissimo che conoscenza non è altro che sensazione: e perciò, sia quel che dissero Omero ed Eraclito e gli altri come loro che tutto si muove come in un continuo fluire; sia quel che disse il sapientissimo Protàgora, che di tutto è misura l'uomo; e sia quel che ha detto Teeteto, che, così stando [e] le cose, sensazione è conoscenza; tutte queste proposizioni vengono insieme a coincidere e a identificarsi. Ebbene, o Teeteto, vogliamo dire che codesto pensiero è una specie di figliuol tuo nato ora, e mia fu l'arte che t'aiutò a generarlo? o come vuoi dire? TEET. Così si deve dire, o Socrate. SOCR. Questo figliolo dunque, a quel che pare, anche se con fatica, siamo pur riusciti,

finalmente, a generarlo, quale esso sia: se non che, dopo il parto, bisogna che gli facciamo una vera e propria amfidròmia, menandolo di corsa tutt'attorno col nostro ragionamento, per vedere se davvero valga la pena, così com'è, di allevarlo, [161a] e non sia invece, senza che ce ne avvediamo, inconsistente e fallace. O tu pensi che questo figliol tuo si debba allevare in ogni modo e non esporlo; o anche sopporterai di vederlo messo alla prova, e non ti adirerai fortemente se qualcuno te lo leva di sotto, così di primo parto come sei? TEOD. Lo sopporterà volentieri questo, o Socrate Teeteto; ché non è affatto di carattere difficile. Ma in nome degli dei, dimmi in che modo la cosa può ancora non essere così? SOCR. Tu sei veramente un amico del ragionare, o Teodoro, e un dabbene uomo, se credi ch'io sia una specie di sacco di ragionamenti, e mi sia facile ogni tanto tirarne fuori uno per dimostrare che ancora una [b] volta la cosa non sta così. E non capisci quel che in realtà mi accade, che cioè nessun ragionamento viene fuori da me, ma sempre da colui che meco ragiona, e che io non ho in più nessun'altra abilità se non questa semplicissima, di prendere da altra persona sapiente un suo ragionamento e accoglierlo come si conviene. E ora mi proverò di far questo con Teeteto, e di mio non dirò nulla. TEOD. Sta bene, Socrate: fai così.

XVI. SOCR. Sai tu, o Teodoro, che cosa mi fa meraviglia [c] di quel tuo amico Protàgora? TEOD. Che cosa? SOCR. Per il resto quel che ha detto mi piace moltissimo: ciò che pare a ciascuno, codesto anche è; ma il principio del suo ragionamento mi ha fatto meraviglia: e cioè come mai, principiando quel suo libro su la *Verità*, non abbia detto così, che "di tutte le cose è misura il porco" o "il cinocefalo" o qualunque altro anche più strano essere capace di sensazione. In codesto modo, fin dal principio, egli ci avrebbe parlato con un magnifico e grandioso dispregio, mostrandoci che mentre noi lo ammiravamo per il suo sapere come un dio, in realtà egli non valeva per [d] intelligenza niente di meglio, non dico di un altr'uomo qualsiasi, ma nemmeno di un girino di ranocchio. O come dobbiamo dire, caro Teodoro? Se per ognuno sarà vera quella opinione ch'egli si forma da ciò che sente, né quel che càpita a uno sarà capace un altro di giudicarlo meglio di quello, né mai alcuno avrà maggiore autorità di valutare l'opinione di un altro se è vera o se è falsa, bensì, come s'è detto più volte, ciascuno potrà avere opinioni di ciò che direttamente lo tocchi, e queste opinioni tutte quante saranno giuste e vere; perché mai, o amico, Protàgora soltanto aveva da esser sapiente sì da credersi in diritto di [e] far da maestro agli altri e di farlo a così gran prezzo, e noi s'aveva da essere in paragone suo così ignoranti, e si doveva andar a scuola da lui, dal momento che è misura ciascuno del proprio

sapere? Come non credere che Protàgora per il pubblico grosso diceva queste cose? Quanto poi a me e alla mia arte ostetricia, non ti dico quanto ridicolo ci tiriamo addosso; e così, penso, tutta la mia pratica del disputare. Questo esaminare e cercar di confutare gli uni degli altri opinioni e giudizi, che sono veri [162a] per ciascuno, non sarebbe la più grande, la più enorme stoltezza, se proprio è vera la *Verità* di Protàgora, e non ha ella piuttosto oracoleggiato per burla dal santuario del suo libro? TEOD. O Socrate, amico mio fu Protàgora, come or ora dicesti anche tu. E io non potrei adattarmi a veder confutato Protàgora col mio consenso; né potrei d'altra parte oppormi a te contro l'opinione mia. Riprendi dunque a disputare con Teeteto; tanto più che anche or ora mi pareva ti ascoltasse con grande attenzione. SOCR. [b] O dimmi, Teodoro, se tu andassi a Lacedèmone, nella palestra, ti crederesti in diritto di star a guardar nudi gli altri, e alcuni di costoro anche brutti, senza che alla tua volta ti spogliassi anche tu ed esponessi al giudizio loro il tuo corpo? TEOD. E perché no, se essi me lo volessero permettere e si lasciassero persuadere? Così ora io spero di persuader voi a lasciar qui me da spettatore senza trascinarvi nel ginnasio, indurito ormai come sono; e intanto ti batti tu con questo, che è più giovane e agile.

XVII. SOCR. Ebbene, Teodoro, se così piace a te, ne[c] anche a me dispiace, come dice il proverbio. E ritorniamo dunque al sapiente Teeteto. Dimmi, Teeteto, - e mi riferisco anzi tutto a quello che dicemmo ora, - non ti meraviglieresti tu se così, tutt'a un tratto, ti scopristi a non esser da meno in sapienza di uno qualunque degli uomini o a dirittura degli dèi? o pensi che la misura di Protàgora non s'addica agli dèi come agli uomini? TEET. No, io non dico questo; anzi, per rispondere alla tua domanda, dico che me ne meraviglierei grandemente. Di fatti, quando, noi esaminavamo in che modo costoro dicessero [d] che quel che appare a ciascuno codesto anche è per colui al quale appare, mi pareva fosse detto benissimo; ora invece la cosa mi si è rovesciata tutt'al contrario. SOCR. Perché tu sei giovane, caro figliolo; e ai discorsi facili e volgari aguzzi le orecchie e ti lasci prendere l'animo. Ma a codesti argomenti ecco che cosa replicherebbe Protàgora o un altro per lui: "O buona e brava gente, giovani e vecchi, voi ve ne state qui a sedere, e fate di codesti vostri discorsi spicci, e ci tirate in mezzo gli dèi, [e] mentre io gli dèi li escludo da ogni mio detto o scritto, e non mi curo se esistono o non esistono. Al volgo possono piacere argomenti simili, come quando dite, per esempio, che sarebbe straordinario non ci fosse nessuna differenza nel sapere fra gli uomini e una bestia qualunque. Ma una dimostrazione, una prova conclusiva, voi non la date mai; e vi servite come prova di ciò solo che è verosimile. E sì che se Teodoro o altro geometra volessero, per loro

questioni geometriche, argomentare in tal modo, conterebbero meno di zero. State attenti dunque, tu e Teodoro, se proprio [163a] siete disposti, intorno a problemi di tal peso, ad accogliere argomenti che si fondano soltanto su verosimiglianza e probabilità". TEET. Né tu né noi, o Socrate, potremmo dire che ciò sia ragionevole. SOCR. Bisogna dunque esaminare la cosa in altro modo, come mi pare vogliate intendere tu e Teodoro. TEET. Precisamente, in altro modo. SOCR. E allora esaminiamola così, ricercando se veramente conoscenza e sensazione sono la stessa cosa o sono due cose diverse. Ché questo, mi pare, era il punto a cui tendeva ogni nostra disputa, e proprio per questo agitammo tante e così strane questioni. Non è così? TEET. [b] Certamente. SOCR. O dunque, saremo d'accordo nel dire che di tutte le cose di cui abbiamo sensazione perché le vediamo o udiamo, di tutte codeste nel medesimo tempo abbiamo anche conoscenza? Per esempio, prima di aver appreso il linguaggio dei barbari, che cosa diremmo quando costoro si esprimono, che noi non udiamo, oppure che udiamo e insieme conosciamo ciò che essi dicono? Ancora: noi non conosciamo le lettere; se gettiamo lo sguardo su di esse, che cosa sosterremo, che non le vediamo, oppure che ne abbiamo conoscenza se le vediamo? TEET. Di codeste cose, o Socrate, noi diremo di conoscere quello solo che realmente ne vediamo e udiamo: e cioè, delle lettere diremo di vedere e conoscere il colore e la forma, dei [c] suoni diremo di udire e al tempo stesso conoscere l'acutezza e la gravità. Quanto ad altre cose che possono insegnarci di quel linguaggio i letterati e gli interpreti, diremo che, non vedendole né udendole, non ne abbiamo alcuna sensazione, e non le conosciamo. SOCR. Benissimo, caro Tecteto; né su codesto val la pena di disputare; anche perché così prenderai coraggio.

XVIII. Ma sta bene attento anche a quest'altra difficoltà che ci viene addosso; e vedi in che modo la potremo scansare. TEET. Quale difficoltà? SOCR. Questa: se ci si [d] domandasse, "E' possibile che uno, il quale sia divenuto un giorno conoscente di qualche cosa, e di codesta cosa abbia e tuttavia conservi il ricordo; è possibile che colui, nel momento in cui si ricorda, non conosca ciò appunto di cui si ricorda?"... Ma io fo, vedo bene, un lungo giro di parole mentre voglio domandare semplicemente questo, se uno che ha imparato una cosa può, ricordandosene, non saperla. TEET. E com'è possibile, Socrate? Sarebbe assurdo questo che dici. SOCR. O che forse vaneggio? Considera: non dici tu che il vedere è sentire, e che la vista è sensazione? TEET. Così dico. SOCR. Ebbene, chi vide una cosa non è perciò divenuto conoscente [e] della cosa che vide, se stiamo al ragionamento di prima? TEET. Sì. SOCR. Dimmi ora: non c'è qualche cosa che tu chiami memoria? TEET. Sì. SOCR. Ed è memoria di

qualche cosa o di niente? TEET. Di qualche cosa, certo. SOCR. Dunque di ciò che uno apprese e di ciò di cui ebbe sensazione, di codeste cose è memoria. TEET. Ebbene? SOCR. Naturalmente, di quel che vide, se ne ricorda uno qualche volta, non è vero? TEET. Sì, se ne ricorda. SOCR. Anche se chiude gli occhi se ne ricorda? o facendo così se ne dimentica? TEET. Ma è un'enormità, Socrate, [164a] affermare codesto. SOCR. E tuttavia bisognerà affermarlo, dico io, cotesto, se vogliamo tenere stretto il ragionamento di prima: se no, addio, se ne va. TEET. Anch'io, Socrate, ho un po' di paura che se ne vada; ma non capisco bene. Dimmi tu in che modo. SOCR. Così. Colui che vede, dicevamo, si trova a essere conoscente di ciò che vede; perché vista, sensazione e conoscenza siamo d'accordo che sono la stessa cosa. TEET. Benissimo. SOCR. Ma colui che vede, e però è divenuto conoscente di ciò che vedeva, se chiude gli occhi, si ricorda, sì, ancora, ma non vede più. Non è così? TEET. Sì. SOCR. Ma [b] questo non vede vuol dire 'non conosce', se è vero che 'vede vuol dire conosce'. TEET. E' vero. SOCR. E allora ne risulta che chi divenne conoscente di una cosa, ancorché di codesta cosa si ricordi, non la conosce più, dal momento che più non la vede: che sarebbe appunto, se così fosse, quell'assurdo che dicevamo. TEET. Verissimo. SOCR. E dunque ne risulta, mi pare, una conclusione che non può reggere, chi afferma che conoscenza e sensazione sono lo stesso. TEET. Così sembra. SOCR. E quindi altra cosa si dovrà dire che è conoscenza, altra cosa sensazione. TEET. Parrebbe di sì. SOCR. E allora, [c] che cosa è conoscenza? Bisognerà ridirlo, credo, da capo. Sebbene... che cosa stiamo per fare, Teeteto? TEET. A che proposito? SOCR. Mi pare che noi, come farebbe un gallo ignobile, saltiamo giù... dal discorso e cantiamo vittoria prima di aver vinto. TEET. O come? SOCR. Si direbbe che ci siam messi d'accordo, alla maniera degli antilogici, su le omologie delle parole; e vinto così, con tale artificio, l'argomento avversario, senz'altro ci dichiariamo lieti e contenti. E mentre ci vantiamo di non essere eristici ma filosofi, veniamo a fare senza avvedercene [d] proprio lo stesso di quei tremendi disputatori. TEET. Non capisco ancora bene che cosa vuoi dire. SOCR. Mi proverò a chiarirti il mio pensiero. Noi ci ponemmo questa questione, se un uomo, che ha imparato una data cosa e la ricorda, non la conosce; e avendo dimostrato che chi vide, anche se chiude gli occhi, ricorda, ma non vede, concludemmo che quell'uomo non sa, e al tempo stesso ricorda: e questo dicemmo essere impossibile. E così morì il mito di Protàgora; e insieme è morto anche il tuo, quello [e] della conoscenza e sensazione che sono tutt'uno. TEET. Pare. SOCR. Io credo invece, caro amico, che la conclusione sarebbe diversa se il padre del primo di codesti due miti fosse ancor vivo, ché con molte ragioni lo difenderebbe. Ora invece, orfano com'è, noi lo ricopriamo di vitupèri.

E nemmeno i tutori che Protàgora lasciò hanno voglia di venir in suo aiuto; dei quali è pur uno, qui, il nostro Teodoro. E andrà a finire che per amor di giustizia gli verremo in aiuto proprio noi. TEOD. Non io, Socrate, [165a] bensì Callia figliolo di Ipponico è tutore delle cose di Protàgora. Noi ben presto, dalla nuda dialettica passammo allo studio della geometria. Comunque, se vorrai tu dargli aiuto, ti saremo grati. SOCR. Tu dici bene, Teodoro. Vedi dunque, per quel che valga, questo mio aiuto. Ma certo ci si dovrà rassegnare a paradossi ben più gravi di questi di ora se non si sta molto attenti al significato delle parole, e cioè al modo onde siamo soliti le più volte affermare e negare. A te vuoi ch'io dica come, o a Teeteto? TEOD. [b] A tutti due insieme; ma risponda il più giovane, che, se sbaglia, sfigurerà meno.

XIX. SOCR. Voglio farti la più stravagante delle domande; che, credo, è questa: possibile che la stessa persona la quale sa una data cosa, quella cosa che sa non la sappia? TEOD. Teeteto, che cosa possiamo rispondere? TEET. Io, per parte mia, direi che non è possibile, mi pare. SOCR. Niente affatto, se tu ammetti che il vedere è conoscere. O come te la caverai se un avversario ostinato, con una di quelle domande senza scampo in cui si è presi, come si dice, dentro un pozzo, mentre con la mano ti chiude uno degli occhi, ti domanda se vedi il suo mantello con [c] l'occhio chiuso? TEET. Gli risponderò, mi pare, che con quest'occhio non lo vedo, ma lo vedo con l'altro. SOCR. Dunque tu vedi e non vedi al tempo stesso la stessa cosa? TEET. Sì, almeno in un certo senso. SOCR. Non si tratta di questo, dirà costui: io non voglio tu mi risponda né io ti domando in che senso; bensì questo soltanto, se quel che conosci anche non lo conosci. Tu hai dichiarato proprio ora che vedi ciò che non vedi; e d'altra parte hai pur convenuto che il vedere è conoscere e il non vedere non conoscere. Dunque concludi tu che cosa ti vien fuori da queste due proposizioni. TEET. Ebbene, concludo che [d] mi vien fuori tutto il contrario di quel che supponevo prima. SOCR. E io credo, amico mio, che te ne capiterà più d'uno di questi casi, quando ancora, per esempio, ti si domandi se c'è un conoscere acuto e un conoscere debole, se è possibile la stessa cosa conoscerla da vicino e da lontano no, conoscerla molto e conoscerla poco, e così via. Uno di quei mercenari di parole, di quei disputatori di leggera armatura, qualora tu mantenessi la tua posizione che sensazione e conoscenza sono la stessa cosa, potrebbe, in suo agguato, fartene infinite altre di queste domande; e, dato l'assalto all'udire all'odorare e agli altri sensi, avrebbe su te facile vittoria tenendo duro, e non lasciando sua [e] presa finché non t'avesse legato mani e piedi entro la stessa rete della tua ammirazione per così desiderata sapienza; e, dopo essersi in tale modo impadronito di te e averti fatto ormai prigioniero, allora soltanto ti lascerebbe

andare quando tu gli pagassi quel tanto denaro che fosse stato fra te e lui convenuto. Ebbene, mi dirai tu, Protàgora quale argomento potrà usare in soccorso della sua dottrina? non vogliamo provarci a dirlo? TEET. Ma certamente.

XX. SOCR. Egli dirà tutto quello che noi già stavamo [166a] dicendo in sua difesa; e poi, credo, ci assalterà più da presso, e con aria sprezzante seguirà così: "Questo brav'uomo di Socrate domanda qui a un ragazzetto se crede possibile che una stessa persona ricordi e insieme non sappia la stessa cosa; e poiché il ragazzo, incapace di vedere un poco più in là della domanda, si è spaventato e ha risposto di no, costui s'è rivoltato contro di me e ha fatto di me lo zimbello dei suoi discorsi. Ma no, troppo facilone tu sei, caro Socrate: la cosa sta così. Quando tu esami per via di domande qualcuna delle mie proposizioni, se l'interrogato sbaglia rispondendo come risponderei io, il confutato [b] sono io; ma se sbaglia rispondendo diversamente da me, allora il confutato non sono più io ma la persona interrogata. Veniamo senz'altro al caso nostro: credi tu che ti si potrà concedere che sopravviva in taluno il ricordo di un'impressione già provata il quale sia la stessa cosa di codesta impressione nel momento in cui quel tale la provò, quando non la prova più? No certamente: e ancora: credi tu che stenterà uno ad ammettere che la stessa persona può sapere e non sapere la stessa cosa? Oppure, se ti spaventa ammettere questo, ti si potrà mai concedere che chi è divenuto diverso séguiti a essere lo stesso di quel che era prima di divenire diverso? e più ancora, che costui sia uno solo e non molti, e che questi molti non si moltiplichino all'infinito, sempre che in quell'uno si generi diversità? Tutto [c] ciò dico se vogliamo stare attenti a non prenderci al laccio l'un l'altro con tranelli di parole. Ebbene amico mio", seguirà egli, "fatti contro a quello ch'io dico con più schietto animo, e dimostrami, se puoi, che le sensazioni non si generano individualmente a ciascuno di noi; oppure che, se anche si generano individualmente, non ne consegue in ogni modo che, ciò che appare a ciascuno, si generi o sia - se si deve usare questa parola 'essere' per quello soltanto a cui appare. E, mentre parli di porci, e di cinocefali, non solo fai il porco tu stesso, ma anche quelli che ti ascoltano gli persuadi a fare contro i miei [d] scritti altrettanto; e hai torto. Io affermo, sì, che la verità è proprio come ho scritto; che ciascuno di noi è misura delle cose che sono e che non sono: ma c'è una differenza infinita fra uomo e uomo per ciò appunto che le cose appariscono e sono all'uno in un modo, all'altro in un altro. E sono così lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, che anzi chiamo sapiente colui il quale, trasmutando quello di noi cui certe cose appariscono e sono cattive, riesca a far sì che codeste medesime cose appariscono e siano buone. E tu non

combattere il mio [e] ragionamento inseguendolo ancora nelle parole; ma vedi piuttosto di intendere così, sempre più chiaramente, che cosa voglio dire. Ricorda quel che già prima dicemmo, che a chi è malato i cibi sembrano e sono amari, a chi sta bene, al contrario, sono e sembrano gradevoli. Se non che non è lecito inferire da ciò che di questi due l'uno è più sapiente dell'altro, - ché non è possibile, - e nemmeno [167a] si deve dire che l'ammalato, perché ha tale opinione, è ignorante, ed è sapiente il sano perché ha opinione contraria; bensì bisogna mutare uno stato nell'altro, perché lo stato di sanità è migliore. E così, anche nell'educazione, bisogna tramutar l'uomo da un abito peggiore a un abito migliore. Ora, per codesti mutamenti, il sofista adopra discorsi come il medico farmachi: ma nessuno mai indusse chicchessia che avesse opinioni false ad avere opinioni vere; né di fatti è possibile che uno pensi cose che per lui non esistono, o cose estranee a quelle di cui abbia in quel momento una data impressione, ché queste soltanto per lui [b] sono vere ogni volta. Ebbene, colui che per uno stato d'animo inferiore ha opinioni conformi alla natura di codesto suo animo, può esser indotto, credo, da un animo superiore ad avere opinioni diverse che siano conformi a codesto animo superiore; che sono appunto quelle fantasie che taluni per ignoranza dicono vere, e io dico semplicemente migliori le une delle altre, ma più vere nessuna. E i sapienti, amico Socrate, io sono ben lontano dal chiamarli ranocchi; che anzi rispetto ai corpi li chiamo medici, rispetto alle piante agricoltori. E dico che questi agricoltori introducono nelle piante, se qualcuna ne ammala, invece di [c] sensazioni cattive, sensazioni buone e salutari, non solo vere; e i sapienti e buoni retori fanno sì che alle città appaisca giusto il bene anzi che il male. Infatti ciò che per una data città apparisce giusto e bello, codesto anche è, per quella città, e giusto e bello, finché così ella reputi e sancisca: ma è l'uomo sapiente che per ogni singola cosa la quale ai cittadini sia male sostituisce altre cose che sono e appaiono bene. Per la stessa ragione anche il sofista che è capace di educare in tal modo i suoi alunni è uomo [d] sapiente e meritevole di esser pagato da costoro con molto danaro. E così alcuni sono più sapienti di altri, e nessuno ha opinioni errate; e tu devi rassegnarti, voglia o non voglia, a essere misura delle cose: in questo che s'è detto si fonda appunto la salvezza della mia dottrina. Alla quale tu, se vuoi contraddire da capo, contraddici pure, opponendole un'argomentazione continuata; se poi ti piacesse valerti di domande, allora domanda; ché certo questo modo non è da fuggire, ma anzi da preferire sopra ogni altro, chi abbia senno. Bada a questo, però: non commettere [e] ingiustizia nell'interrogare; perché sarebbe un'assai strana contraddizione che chi si professa zelatore di virtù finisse a non far altro nei suoi discorsi che commettere ingiustizia. E si commette

ingiustizia in questo modo, quando uno non distingue nettamente, facendo sue dispute, se disputa con animo di contendente o con animo di dialettico: ch  nel primo caso ama scherzare e cerca quanto pi  pu  di cogliere in fallo l'avversario; mentre nell'altro ragiona con seriet , e chi parla con lui raddrizza e corregge, e lo avverte di quegli errori soltanto nei quali sia caduto [168a] per colpa propria o di coloro coi quali abbia disputato precedentemente. Ora, se tu fai cos  come io dico, quelli che disputano con te incolperanno se stessi di loro turbamenti e incertezze, non te; e te seguiranno e ameranno, e se stessi odieranno; e fuggiranno da s  per gettarsi nella filosofia, e liberarsi in tal modo, divenendo altri, da quel che erano prima. Ma se fai, come la pi  parte, il contrario, tutto il contrario ti succeder , e i tuoi compagni di dispute, [b] anzi che filosofi, diventeranno odiatori della filosofia appena cresciuti negli anni. Dammi ascolto, dunque; e, come gi  prima si disse, non con malignit  e bramosia polemica, ma sinceramente, con tranquillit  e remissione di animo, vedi di esaminare che cosa intendiamo dire quando affermiamo che tutto si muove, e che quel che pare a ciascuno codesto anche  , sia per ogni cittadino singolarmente, sia per tutti quanti insieme. Solo in questo modo potrai anche esaminare se sono la stessa cosa o diverse sensazione e conoscenza; e non gi , come facevi or ora, movendo [c] dal comune uso dei nomi e delle parole cui la pi  parte degli uomini tirano qua e l  a loro capriccio, creandosi l'un l'altro infinite e molteplici difficult . Queste cose, o Teodoro, mi provai io a dire, come potei, per soccorrere all'amico tuo: piccolo soccorso, di piccolo uomo; ch  certo, se fosse stato vivo lui, miglior difesa avrebbe potuto fare egli stesso della sua dottrina.

XXI. TEOD. Tu scherzi, Socrate: hai difeso Protàgora con una vivacit  davvero giovanile. SOCR. Sta bene, amico; ma dimmi: hai tu notato quel che diceva or ora Pro[d] t gora, e il rimprovero che ci faceva di discutere con un ragazzetto, e che della timidit  di questo ragazzo noi approfittavamo per combattere le dottrine sue? e rinfacciandoci codesto discutere come una cosa da burla, ed esaltando quella tal "misura di tutto", non finiva di ammonirci che della sua dottrina si deve ragionare con seriet ? TEOD. E come non l'ho notato, o Socrate? SOCR. Ebbene, vuoi che gli diamo ascolto? TEOD. Certamente. SOCR. Tu vedi per  che tutti questi qui, all'infuori di te, sono ragazzi: se dunque vogliamo dar retta a Protàgora davvero, bisogna che di quella sua dottrina ci mettiamo a [e] discutere seriamente io e tu, interrogandoci e rispondendo a vicenda; perch  poi, almeno, non abbia da rinfacciarci che ne disputammo una seconda volta scherzando con dei ragazzi. TEOD. O come, non sarebbe capace Teeteto, meglio di tanti altri che hanno lunghe barbe, di tener

dietro a una ricerca di filosofia? SOCR. Sì, ma non meglio di te, Teodoro. E non credere che debba difenderlo [169a] in ogni modo io il tuo amico, ora che è morto, e tu niente. Orsù, dunque, mio caro, seguimi un poco, fino a qui, fino a che vediamo se, relativamente alle figure geometriche, la misura devi esser tu; oppure se tutti quanti al pari di te sono sufficienti a se stessi, come anche nell'astronomia e nelle altre scienze dove tu hai pur fama di eccellere sopra tutti. TEOD. Non è facile, o Socrate, sederti vicino e non partecipare alla disputa; e io dissi or ora una grossa sciocchezza, che tu mi avresti consentito di spogliarmi, e non mi avresti costretto, come fanno i Lacedèmoni. Se non che tu m'hai l'aria di tirare da Sciróne [b], piuttosto. I Lacedèmoni ordinano, "O te ne vai o ti spogli"; ma tu fai di fatti, mi pare, alla maniera di Antèo: chi ti viene accanto non lo lasci più se prima non lo costringi a spogliarsi e a lottare con te... di ragionamenti. SOCR. Tu hai raffigurato benissimo, o Teodoro, il mio male; solo che io sono un lottatore più saldo di costoro. Ne ho già incontrati migliaia di Praeli e Tèsei, lottatori di gran vigoria nel disputare, e che mi hanno battuto forte assai; e ciò non ostante non cedo ancora, così violenta [c] passione mi ha invaso l'animo per questa specie di ginnastica. Anche tu dunque non rifiutarti; e sta pronto, che di questa contesa avremo giovamento io e tu insieme. TEOD. Non mi oppongo più; e sia come tu vuoi. Questo destino, quale che sia che tu fili, bisogna sopportarlo... e lasciarsi confutare. Bada però che io non potrò seguirti oltre gli argomenti che tu hai proposto. SOCR. Sia pure, anche così è sufficiente. Ma sta bene attento che non ci vengano fuori, senz'avvedercene, discorsi da ragazzi; e [d] qualcuno non ce ne abbia da rimproverare un'altra volta. TEOD. Sta bene, ci starò attento più che posso.

XXII. SOCR. Anzi tutto, dunque, riprendiamo la questione al punto di prima, e vediamo se si aveva ragione o no di essere insoddisfatti di codesta teoria, e di rifiutarla in quanto poneva che ogni uomo, rispetto a conoscenza, è sufficiente a se stesso. Non ci concedette Protàgora che nella conoscenza del meglio e del peggio taluni eccellono sopra gli altri, e che appunto questi sono sapienti? TEOD. Sì. SOCR. Ebbene, se ce l'avesse consentito egli stesso codesto, [e] personalmente, e non l'avessimo invece concesso noi per lui, parlando in sua difesa; non ci sarebbe nessun bisogno che ritornassimo ora su l'argomento per confermarlo. Se non che qualcuno, ora, potrebbe anche dirci che noi non eravamo autorizzati a fare questa concessione in nome suo. Perciò il meglio è venire a un accordo più chiaro ed esplicito su questo punto: non è differenza da poco che la cosa stia così o diversamente. TEOD. Hai ragione. SOCR. Dunque non per mezzo di altri, ma direttamente e [170a] immediatamente dalle argomentazioni sue,

vediamo di cogliere che cosa Protàgora ci ha consentito. TEOD. E come? SOCR. Così. Dice Protàgora che ciò che pare a ciascuno codesto anche è per quegli a cui pare? TEOD. Questo dice, sì. SOCR. E allora, caro Protàgora, anche noi esprimiamo il "parere" di un uomo, e anzi di tutti gli uomini, quando diciamo che non c'è nessuno il quale per certe cose non reputi se stesso più sapiente degli altri, e per certe altre non reputi altri più sapienti di sé; e che, trovandosi gli uomini in mezzo ai pericoli più gravi, come quando sono travagliati da guerre o da malattie o da tempeste di mare, si tengono stretti a coloro che in ciascuna di queste circostanze comandano, come fossero divinità, e [b] da loro aspettano salvezza, sebbene per nessun altro motivo siano a loro superiori che per il sapere. E tutta l'umanità, si può dire, è piena di persone le quali, o per altri esseri viventi o per opere che intraprendono, cercano chi le istruisca e comandi; come, d'altra parte, è piena di persone che si credono capaci di istruire e di comandare. Ora, in tutti questi casi, che altro possiamo dire se non che essi stessi gli uomini in generale reputano esistere presso di loro e sapienza e ignoranza? TEOD. Niente altro che questo. SOCR. E la sapienza non la reputano gli uomini [c] pensiero vero, e l'ignoranza opinione falsa? TEOD. Certamente. SOCR. O allora, Protàgora, come ci regoleremo col tuo ragionamento? dobbiamo dire che gli uomini hanno sempre opinioni vere, oppure che hanno talora opinioni vere, talora false? Perché da tutte e due le proposizioni risulta questo, mi pare, che non sempre gli uomini hanno opinioni vere, ma vere e false. E di fatti pensa un momento, Teodoro: sarebbe disposto qualcuno dei discepoli di Protàgora, o anche tu stesso, a sostenere che nessuno reputa un altro ignorante, né che abbia opinioni false? TEOD. Ma sarebbe incredibile, o Socrate. SOCR. Eppure [d] proprio a questo deve riuscire necessariamente la tua affermazione che l'uomo è misura di tutte le cose. TEOD. Come dici? SOCR. Ecco: quando tu giudichi, per conto tuo, una data cosa, e poi esprimi a me, su quella cosa, la tua opinione, ammettiamo pure che per te, secondo la teoria di Protàgora, codesta opinione sia vera; ma quanto a noi, e a tutti gli altri in genere, non è lecito che ci facciamo giudici del tuo giudizio? o ci limitiamo a giudicare che la tua opinione è vera sempre? o piuttosto ci sono, tutte le volte, mille e mille persone che si oppongono alla opinione tua, e la combattono perché reputano che tu pensi e giudichi falsamente? TEOD. Ma certo, o Socrate; ce [e] n'è, come dice Omero, migliaia e migliaia di queste persone, le quali mi procurano tutti i fastidi del mondo. SOCR. O dunque, non vuoi che diciamo che in tali casi per te l'opinione tua è vera, per queste migliaia è falsa? TEOD. Mi pare che dal tuo ragionamento questo risulti, necessariamente. SOCR. E per Protàgora che cosa risulta? Se nemmeno Protàgora avesse mai pensato che l'uomo è misura, né lo avesse pensato - come difatti non lo pensa

la maggioranza degli uomini, necessariamente questa verità che Protàgora ha così definita e predicata non esisterebbe [171a] per nessuno; se invece fu, sì, pensiero di Protàgora, ma la maggioranza non vi consente, tu capisci, anzi tutto, che quanto maggiore è il numero di coloro a cui codesta verità non pare di quelli a cui pare, tanto più essa non è di quello che è. TEOD. Necessariamente, dato che ciò sia o non sia secondo che a ciascuno pare o non pare. SOCR. Ed ecco allora la seconda conclusione, che è la più graziosa di tutte: Protàgora, relativamente alla propria opinione [che l'uomo è misura], in quanto riconosce che tutte le opinioni degli uomini sono vere, viene ad ammettere che sia vera anche la opinione di coloro che alla sua si oppongono e per la quale essi ritengono che egli abbia opinione falsa. TEOD. E' proprio così. SOCR. E [b] allora non ammetterà egli che la propria opinione è falsa, se riconosce vera la opinione di coloro i quali ritengono che egli abbia opinione falsa? TEOD. Necessariamente. SOCR. Ma questi altri non concedono a se stessi d'aver opinione falsa. TEOD. No di certo. SOCR. E d'altra parte lo stesso Protàgora riconosce che anche questa loro opinione è vera, secondo quello che ha scritto. TEOD. E' chiaro. SOCR. Da tutti costoro dunque, a cominciare da Protàgora, risulterà questo, che tutti sono in dubbio; e, meglio ancora, questo, che Protàgora, quando concede, a chi dice il contrario di lui, che abbia opinione vera, [c] - allora, dico, anche Protàgora dovrà concedere che né cane né uomo sono misura di cosa veruna che non abbiano appresa. Non è così? TEOD. E' così. SOCR. E dunque, poiché tutti ne dubitano, la *Verità* di Protàgora non sarà vera per nessuno, né per altri né per Protàgora stesso. TEOD. Ma noi gli diamo addosso un po' troppo, Socrate, all'amico mio. SOCR. Sì, mio caro: ma io non vedo bene se proprio contro ragione gli diamo addosso. Certamente costui, come più vecchio, è da credere sia anche [d] più sapiente di noi; e se ora, di qui, tutt'a un tratto, ci sbucasse fuori fino al collo, parecchie cose, è probabile, avrebbe da ribattere contro di noi, sia contro me perché dico stoltezze, sia contro te perché le accetti; e poi, ricacciatisi sotto, se ne andrebbe via correndo. Ma noi, mi pare, non possiamo far altro, quali che siamo, che adoperare noi stessi; e le opinioni che abbiamo, esprimere sempre queste. E così, anche ora, non dobbiamo dire che su questo punto sono tutti d'accordo, che cioè uno è più sapiente di un altro e uno più ignorante? TEOD. Così almeno mi pare.

XXIII. SOCR. E anche questo diremo, che la posizione più salda della dottrina è in quella distinzione cui accennammo [e] difendendo Protàgora, che cioè la più parte delle cose, rispetto al caldo al secco al dolce e a tutte le altre qualità di questo genere, sono realmente per ognuno quali a ognuno appariscono; ma d'altra parte, se ci sono cose in cui si ammette che uno è superiore a un altro, come quando si

tratti, per esempio, di ciò che è giovevole o nocivo alla salute del corpo, lo stesso Protàgora sarà disposto a sostenere che non ogni donnicciuola né ragazzo né bestia sono capaci di guarire se stessi riconoscendo ciascuno ciò che a se stesso è salutare; e dunque proprio in questi casi, se in altri mai, è naturale ci sia diversità di opinioni di un uomo dall'altro. Non ti pare? TEOD. Mi [172a] pare di sì. SOCR. E così in politica, quei princìpi che si riferiscono al bello e al brutto, al giusto e all'ingiusto, al santo e al non santo, codesti princìpi anche saranno veramente per ogni città quali ogni città pensa che siano e stabilisce nelle sue leggi a se stessa; e nella loro valutazione nessuno è più sapiente di un altro, né cittadino di cittadino, né città di città. Ma quando una città, stabilendo sue leggi, distingue quelle che reputi a se stessa giovevoli da quelle non giovevoli, ancora una volta Protàgora dovrà ammettere che in questa distinzione sopra tutte c'è differenza tra consigliere e consigliere, tra città e città, nelle opinioni loro [b] rispetto al vero; e non oserà mai affermare che quelle leggi che una città pone a se stessa ritenendole utili, dovranno essere effettivamente utili in ogni modo: mentre, rispetto a quello che dicevo ora, al giusto e all'ingiusto, al santo e al non santo, i seguaci di Protàgora sostengono deliberatamente che nessuna di codeste cose esiste per natura con essenza sua propria, bensì, l'opinione che comunemente se ne ha, diviene ella opinione vera nel momento in cui si opina e per tutto il tempo che si opina. E tutti coloro che pur non seguono al tutto il pensiero di Protàgora, ragionano su per giù in questo modo. Se non che da un discorso, caro Teodoro, ce ne vien fuori un altro, [c] da uno più piccolo, un altro più grande. TEOD. E non abbiamo tempo a nostra disposizione, o Socrate? SOCR. L'abbiamo di certo. E più volte in verità, mio buon amico, anche in altre circostanze, ma in questa particolarmente, m'è capitato di osservare che coloro i quali consumano molto tempo nello studio della filosofia, quando si presentano davanti ai tribunali appariscono oratori ridicoli: ed è naturale che sia così. TEOD. Come dici questo? SOCR. Perché quelli i quali fino da giovinetti vanno attorno per tribunali e per luoghi simili, di fronte a coloro che sono stati allevati nello studio della filosofia e in simili [d] occupazioni, sembra che abbiano avuto un allevamento come di schiavi di fronte a uomini liberi. TEOD. Ma perché? SOCR. Per questo, che gli uni, come tu dicevi, hanno sempre gran tempo a loro agio, e i loro discorsi fanno agiatamente e in pace; e, come noi che mutiamo ora argomento per la terza volta, così anch'essi, se d'improvviso un argomento nuovo gli attiri più di quello che hanno a mano; e di condurre il discorso più o meno in lungo non si preoccupano affatto, pur di toccare la verità. Gli altri, al contrario, non solo parlano sempre in grande affanno, incalzati come sono dall'acqua che scorre già dalla [e] clessidra, ma nemmeno hanno

libertà di svolgere i loro argomenti come vogliono; ch  sta loro addosso l'avversario, impugnando la legge inflessibile e recitando l'atto d'accusa, che sono i limiti fuor dei quali non   lecito deviare. E sempre i loro discorsi sono o pro o contro qualche compagno di servit ; e si rivolgono a un padrone, che   l , sopra uno scanno, e ha la causa nelle sue mani; e sono come gare di corsa le quali non vanno mai per questa o quella via indifferentemente, ma sempre girano attorno a una m ta ben distinta; e prezzo della corsa, il pi  delle [173a] volte,   la vita. Cosicch , per tutto questo, essi sono, sempre in grande tensione, e sono sottili e accorti, e sanno l'arte di lusingare il padrone con le parole e di ingraziarselo coi fatti: piccoli di anima, non retti. Ogni elevamento morale, ogni dirittura e semplicit  di carattere, ogni senso di libert , tutto in loro distrugge, costringendoli a operare per vie oblique, quell'abito a servire che hanno fino dalla giovinezza: perch  gettati, con anime ancora t nere, in grandi e paurosi rischi, e non avendo la forza di affrontarli e superarli senza venir meno alla giustizia e alla verit , s bito si abbandonano alla menzogna, e al farsi ingiuria gli uni [b] con gli altri; e vengono su in mille modi storti e storpiati. Sicch  quando, finalmente, da giovinetti sono cresciuti uomini, non c'  pi  niente nella loro anima che non sia guasto e corrotto, per quanto abbiano acquistato, com'essi credono, somma abilit  e sapienza. Tali sono, o Teodoro, costoro. Vuoi tu ch'io ti descriva ora quelli del nostro coro; o vuoi ch'io lasci stare, e ritorniamo invece al nostro argomento, per non abusare troppo di quella libert  di mutar discorsi di cui parlavamo poco fa? TEOD. Niente affatto, o Socrate: descriviamo anche questi. Tu hai detto benissimo [c] che noi che facciamo parte di questo coro non siamo servi dei discorsi, bens  i discorsi sono come servi nostri, e ognuno d'essi aspetta d'essere finito quando a noi piaccia. E del resto non ci sono qui n  giudici n  spettatori che presiedano a noi come ai poeti per infliggerci censure o darci comandi.

XXIV. SOCR. Parliamo dunque di costoro, se cos  ti piace; ma, naturalmente, dei corifèi soltanto, perch  degli altri, che trattano la filosofia con leggerezza, non c'  niente da dire. Anzi tutto i veri filosofi, fino da giovanotti, non conoscono [d] la via che mena al fòro; non sanno dov'  il tribunale, dov'  il consiglio, o altro luogo di adunanze pubbliche della citt ; leggi e decreti, o recitati o scritti, non leggono n  ascoltano. Brighe di consorterie per acquistar cariche pubbliche, e convegni e banchetti e festini in compagnia di aul tridi, sono tutte cose che nemmeno in sogno vien loro in mente di fare. Che uno in citt  sia nato di famiglia nobile o ignobile; che qualche segno di ignobilt  sia derivato a un altro dai suoi antenati per parte di padre o di madre: e queste e simili ciarle il filosofo non sa niente pi  di quel

che sappia, come si dice, quanti bicchieri di [e] acqua ha il mare. E neppure sa di non saperle; ch  non se ne tiene lontano per aver fama di uomo singolare. E il vero   che il suo corpo soltanto si trova nelle citt  e ivi dimora, ma non la sua anima; la quale tutte codeste reputandole cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende gi  nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale su nel cielo a mirare le stesse, e tutta [174a] quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalit , senza mai abbassare se stessa a niente in particolare di ci  che le   vicino. TEOD. Che cosa vuoi dire, o Socrate, con questo? SOCR. Quello stesso, o Teodoro, che si racconta anche di Tal te, il quale, mentre stava mirando le stelle e avea gli occhi in su, cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggi  dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che avea davanti e tra i piedi non le vedeva affatto. Questo motto si pu  [b] ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia. Perch  il filosofo in verit  non solo non si avvede di chi gli   presso, n  del vicino di casa che cosa faccia, ma nemmeno, si pu  dire, se   uomo o altro animale; ma se si tratti invece di ritrovare che cosa l'uomo  , e che cosa alla natura dell'uomo, a differenza dagli altri esseri, conviene fare e patire, egli adopra in codesto ogni suo studio. Mi capisci ora, Teodoro? o no? TEOD. S , capisco; e dici bene. SOCR. Ebbene, amico mio, quando un uomo simile, o in privato o in pubblico, si trovi, come [c] dicevamo in principio, a contatto con qualcheduno; e sia costretto, o in tribunale o altrove, a ragionare di ci  che ha tra i piedi e davanti agli occhi; ecco che cade anche lui, per sua inesperienza, dentro ai pozzi, e si impiglia in difficult  d'ogni sorta, suscitando il riso non pur delle serve di Tracia ma di tutta la gente, perch  la sua goffagine   straordinaria e gli fa fare la figura dello scimunito. Di fatti, se ha da rispondere ingiuria a chicchessia, non conoscendo egli, per non essersene mai curato, nessuna magagna di nessuno,   incapace di trovar la parola che vada dritta a colpire l'avversario, e nel suo imbarazzo apparisce [d] ridicolo; e se ode lodare e magnificare altrui, a vederlo che ride, non gi  per darsi aria, ma schiettamente, lo si prende per un burlone. Cos , per esempio, se sente lodare un re o un tiranno come un pastore, egli crede realmente di sentir lodare e felicitare costui come un vero pastore, o di porci o di capre o di vacche, per il molto latte che ne munge: soltanto, egli pensa che il re pascoli e munga un animale un po' meno trattabile di quelli, e pi  insidioso; e che per forza, con tante sue brighe, ha da essere non [e] meno dei pastori ignorante e selvatico, chiuso tutto intorno anche lui da muraglie, come da un recinto i pastori sopra le montagne. E quando sente dire di uno che

possiede una estensione immensa di terra perché ne possiede dieci mila plettri e anche più, gli pare cosa estremamente piccola, abituato com'è a riguardare la terra tutta quanta. E se altri levano inni alla nobiltà della stirpe, e dicono che uno è nobile perché può mettere in mostra sette avi ricchi; egli pensa che codesta è lode di persone che hanno [175a] vista corta e ottusa, e perciò non possono per la ignoranza loro fissare sempre lo sguardo sul genere umano tutt'insieme, e fare il conto che di avi e proavi ciascuno di noi ne ha miriadi innumerevoli, e che in queste miriadi chiunque si trova ad averne e riaverne più volte migliaia e migliaia, di ricchi e di poveri, di re e di servi, di barbari e di Ellèni. Vantarsi poi di un catalogo di venticinque progenitori, e far risalire la propria stirpe fino a Eracle figlio di Amfitrione, è un conto che al filosofo pare straordinariamente meschino; ed egli ride di questi cotali che, come non riescono a capire che il venticinquesimo antenato [b] da Amfitrione in su e ancora il cinquantesimo da codesto non furono né più né meno di quel che la fortuna gli fece, così neanche sono capaci di reprimere il vago orgoglio della loro anima stolidità. Ebbene, in tutti questi casi, un uomo siffatto è deriso dal volgo, sia perché, come pare, dimostri una sprezzante alterigia, sia perché ignora le cose più comuni e si smarrisce e si perde a ogni momento. TEOD. E' proprio così come tu dici, o Socrate.

XXIV. SOCR. Parliamo dunque di costoro, se così ti piace; ma, naturalmente, dei corifèi soltanto, perché degli altri, che trattano la filosofia con leggerezza, non c'è niente da dire. Anzi tutto i veri filosofi, fino da giovanotti, non conoscono [d] la via che mena al fòro; non sanno dov'è il tribunale, dov'è il consiglio, o altro luogo di adunanze pubbliche della città; leggi e decreti, o recitati o scritti, non leggono né ascoltano. Brighe di consorterie per acquistar cariche pubbliche, e convegni e banchetti e festini in compagnia di aulètridi, sono tutte cose che nemmeno in sogno vien loro in mente di fare. Che uno in città sia nato di famiglia nobile o ignobile; che qualche segno di ignobiltà sia derivato a un altro dai suoi antenati per parte di padre o di madre: e queste e simili ciarle il filosofo non sa niente più di quel che sappia, come si dice, quanti bicchieri di [e] acqua ha il mare. E neppure sa di non saperle; ché non se ne tiene lontano per aver fama di uomo singolare. E il vero è che il suo corpo soltanto si trova nelle città e ivi dimora, ma non la sua anima; la quale tutte codeste reputandole cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale su nel cielo a mirare le stesse, e tutta [174a] quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai

abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino. TEOD. Che cosa vuoi dire, o Socrate, con questo? SOCR. Quello stesso, o Teodoro, che si racconta anche di Talète, il quale, mentre stava mirando le stelle e avea gli occhi in su, cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena di conoscerle, ma quelle che avea davanti e tra i piedi non le vedeva affatto. Questo motto si può [b] ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia. Perché il filosofo in verità non solo non si avvede di chi gli è presso, né del vicino di casa che cosa faccia, ma nemmeno, si può dire, se è uomo o altro animale; ma se si tratti invece di ritrovare che cosa l'uomo è, e che cosa alla natura dell'uomo, a differenza dagli altri esseri, conviene fare e patire, egli adopra in codesto ogni suo studio. Mi capisci ora, Teodoro? o no? TEOD. Sì, capisco; e dici bene. SOCR. Ebbene, amico mio, quando un uomo simile, o in privato o in pubblico, si trovi, come [c] dicevamo in principio, a contatto con qualcheduno; e sia costretto, o in tribunale o altrove, a ragionare di ciò che ha tra i piedi e davanti agli occhi; ecco che cade anche lui, per sua inesperienza, dentro ai pozzi, e si impiglia in difficoltà d'ogni sorta, suscitando il riso non pur delle serve di Tracia ma di tutta la gente, perché la sua goffagine è straordinaria e gli fa fare la figura dello scimunito. Di fatti, se ha da rispondere ingiuria a chicchessia, non conoscendo egli, per non essersene mai curato, nessuna magagna di nessuno, è incapace di trovar la parola che vada dritta a colpire l'avversario, e nel suo imbarazzo apparisce [d] ridicolo; e se ode lodare e magnificare altrui, a vederlo che ride, non già per darsi aria, ma schiettamente, lo si prende per un burlone. Così, per esempio, se sente lodare un re o un tiranno come un pastore, egli crede realmente di sentir lodare e felicitare costui come un vero pastore, o di porci o di capre o di vacche, per il molto latte che ne munge: soltanto, egli pensa che il re pascoli e munga un animale un po' meno trattabile di quelli, e più insidioso; e che per forza, con tante sue brighe, ha da essere non [e] meno dei pastori ignorante e selvatico, chiuso tutto intorno anche lui da muraglie, come da un recinto i pastori sopra le montagne. E quando sente dire di uno che possiede una estensione immensa di terra perché ne possiede dieci mila plettri e anche più, gli pare cosa estremamente piccola, abituato com'è a riguardare la terra tutta quanta. E se altri levano inni alla nobiltà della stirpe, e dicono che uno è nobile perché può mettere in mostra sette avi ricchi; egli pensa che codesta è lode di persone che hanno [175a] vista corta e ottusa, e perciò non possono per la ignoranza loro fissare sempre lo sguardo sul genere umano tutt'insieme, e fare il conto che di avi e proavi ciascuno di noi ne ha miriadi innumerevoli, e che in queste miriadi chiunque si trova ad

averne e riaverne più volte migliaia e migliaia, di ricchi e di poveri, di re e di servi, di barbari e di Ellèni. Vantarsi poi di un catalogo di venticinque progenitori, e far risalire la propria stirpe fino a Eracle figlio di Amfitrione, è un conto che al filosofo pare straordinariamente meschino; ed egli ride di questi cotali che, come non riescono a capire che il venticinquesimo antenato [b] da Amfitrione in su e ancora il cinquantesimo da codesto non furono né più né meno di quel che la fortuna gli fece, così neanche sono capaci di reprimere il vago orgoglio della loro anima stolidi. Ebbene, in tutti questi casi, un uomo siffatto è deriso dal volgo, sia perché, come pare, dimostri una sprezzante alterigia, sia perché ignora le cose più comuni e si smarrisce e si perde a ogni momento. TEOD. E' proprio così come tu dici, o Socrate.

XXV. SOCR. Ma quando il filosofo, o amico, riesca a trar su in alto qualcuno, il quale sia disposto, per seguir lui, [c] a uscir fuori da questioni come questa, 'In che cosa io ho fatto ingiuria a te e tu a me', e a considerare invece la giustizia in se stessa e la ingiustizia, e la natura dell'una e dell'altra, e in che differiscono da tutte le cose o fra loro; o da questioni come, ad esempio, 'Se il re è felice', e ancora, 'Se è felice chi possiede ricchezze', per salire a considerazioni su la regalità, e in genere su la felicità e infelicità umana, di che natura sono ambedue e in che modo si addice alla natura dell'uomo procacciarsi l'una e fuggire l'altra; - ebbene, quando su tutti questi problemi debba [d] rispondere a sua volta quel tale che dicemmo piccolo di animo e sottile e avvezzo ai cavilli dei tribunali, ecco che allora egli rende al filosofo il contraccambio: perché, sospeso, com'egli è, dall'alto, e di lassù in bilico guardando e non essendoci avvezzo, ha le vertigini, ed è pieno di inquietudini, e non sa che dire e balbetta, suscitando così il riso non di servette Tracie né d'altro ignorante qualunque, i quali di nulla si accorgono, ma di tutti coloro che sono stati allevati altrimenti che come schiavi. Questo è, o Teodoro, il carattere dell'uno e dell'altro: l'uno, quel che tu [e] chiami filosofo, allevato realmente nella libertà e nell'ozio, può bene aver l'aria, senza suo disonore, di uomo semplice e buono a nulla quando gli tocchino uffici servili, e non sappia, per esempio, mettere insieme un bagaglio da viaggio, né preparar buone vivande o raffinati discorsi; l'altro invece è abilissimo a compiere tutti codesti servigi con precisione e sveltezza, mentre poi non sa gettarsi indietro su la destra il mantello come s'addice a persona [176a] libera, e tanto meno sa cogliere l'armonia delle parole sì da celebrare con veridici inni la vita degli dèi e degli uomini felici. TEOD. Se di questo che dici, o Socrate, tu potessi persuadere tutti gli altri come persuadi me, assai più pace e mali minori sarebbero tra gli uomini. SOCR. Sì, Teodoro: ma il male non può perire, ché ha pur da

esserci sempre qualche cosa di opposto e contrario al bene; né può aver sede fra gli dèi, ma deve di necessità aggirarsi su questa terra e intorno alla nostra natura mortale. Ecco perché anche ci conviene adoprarcì di fuggire di qui al più [b] presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi a Dio per quel che uomo può; e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza. Ma in realtà, o mio ottimo amico, non è molto facile persuadere altrui che le ragioni che dice il volgo, doversi fuggire il vizio e seguir la virtù per aver reputazione di persone oneste e non disoneste, non sono proprio quelle per cui la virtù si deve praticare e il vizio no: codeste a me pare che siano, come si dice, storielle da vecchie, e la verità è tutt'altra. Iddio in nessuna circostanza, per nessuna maniera [c], è ingiusto, bensì è sempre al più alto grado giustissimo; e non c'è cosa che più gli assomiglia di quello fra noi uomini che sia divenuto a sua volta giustissimo quanto è possibile. Consiste in questo la vera e reale abilità dell'uomo, o la sua nullità e dappocaggine; conoscere questo è vera sapienza e virtù, non conoscerlo è ignoranza e malvagità manifesta; e le altre che si dicono e credono abilità e sapienze, nel governo della cosa pubblica sono grossolane e volgari, nelle arti sono manuali e meccaniche. [d] A chi dunque commette ingiustizia e dice e fa cose empie, il meglio è non concedere, per la sua capacità al mal fare, il titolo di uomo abile; perché si compiacciono costoro di tale ingiuria, e credono aver lode come di persone che non sono vuote e sciocche, inutile peso alla terra, ma veri uomini quali devono essere coloro che in uno stato vogliono vivere sicuri e tranquilli. E invece bisogna dire la verità, che tanto più essi son quali non credono di essere quanto meno lo credono; e ignorano quale sia la pena dell'ingiustizia, che è la cosa che meno di ogni altra si dovrebbe ignorare: la quale non è quella che essi si immaginano, battiture e morte, e a cui riescono talora, pur commettendo ingiustizia, a sfuggire; ma è una pena da cui [e] sfuggire non è possibile. TEOD. Quale dici? SOCR. Ci sono, o amico, nell'essere, due esemplari, uno divino, felicissimo, l'altro non divino, infelicissimo; ma ciò non veggono essi, e, nella loro estrema stupidità e follia, non s'accorgono che, operando ingiustamente, fanno sé simili [177a] al secondo esemplare, dissimili dal primo: di che appunto pagano la pena vivendo quella vita ch'è simile all'esemplare a cui si fanno simili. E se noi diciamo loro che, se non gettano via quella loro abilità, anche morti non saranno accolti nel luogo che è puro da tutti i mali, ma seguiranno qui in terra, perennemente, a vivere una vita conforme a se stessi, trovandosi insieme tristi con tristi; - ebbene, se diciamo così, ascolteranno le nostre parole come fossimo noi degli stolti, e fossero essi veramente quegli abilissimi e astuti uomini che si credono. TEOD. E'[b] proprio così, o Socrate. SOCR. Lo so bene, amico mio. Se non che

una cosa càpita loro, ed è questa: che se debbano in una conversazione privata dar ragione di cose che spregiano e accogliere le ragioni altrui, e vogliano per un certo tempo tener testa animosamente alla disputa e non abbandonarla disanimati; ecco che allora, mio caro, finiscono col trovarsi in una condizione stranissima, non essendo più soddisfatti nemmeno essi stessi di quello che dicono, e tutta quella loro eloquenza, non so come, si spegne, e appariscono né più né meno che fanciulli. Ma lasciamo stare questo argomento, tanto più che è anche fuor di proposito e solo per caso c'è avvenuto di [c] parlarne; se no, altre digressioni ancora, accavallandosi senza tregua l'una su l'altra, sommergeranno addirittura l'argomento che avevamo posto da principio. Ritorniamo a quello dunque, se così piace anche a te. TEOD. Quanto a me, o Socrate, digressioni di questa specie non le ascolto certo con piacere minore; le quali sono, alla mia età, più facili da seguire. Ma comunque se così vuoi, ritorniamo pure all'argomento di prima.

XXVI. SOCR. Noi eravamo rimasti, mi pare, a questo punto del nostro ragionamento: coloro i quali professano la teoria che l'essere è in continuo moto, e che ciò che ogni volta pare a ciascuno, codesto anche è per quegli a cui pare; costoro, dicevamo, questa teoria sono disposti a sostenerla, oltre che per altri casi in genere, anche e non [d] meno rispetto al giusto, in quanto le leggi che una città pone a se stessa reputandole giuste, anche sono, per la città che se le pone e finché restano in vigore, indiscutibilmente giuste; ma quando si tratti, invece, del bene, non c'è nessuno, dicevamo, così ardito il quale abbia il coraggio di sostenere che quelle leggi che una città pone a se stessa reputandole utili, anche le siano realmente utili per tutto il tempo che restano in vigore: salvo che si voglia intendere il nome e non la cosa, che sarebbe, mi pare, un cavillo burlesco contro quel che stiamo dicendo. O no? TEOD. [e] Certamente. SOCR. E dunque lasciamo stare il nome, e guardiamo la cosa che dal nome è indicata. TEOD. Sta bene. SOCR. Ora, qualunque nome la città dia alla cosa, certo è che proprio questa, cioè l'utile, la città ha di mira quando fa sue leggi; e tutte le leggi che ella pone a se stessa, si adopera perché siano, secondo il proprio pensiero e le proprie possibilità, quanto mai utilissime. O credi che [178a] ad altro fine miri una città, facendo sue leggi? TEOD. Nient'affatto. SOCR. E dimmi, lo coglie sempre ciascuna città questo suo fine, o anche le càpita in molti casi di sbagliarlo? TEOD. Sì, io credo che anche lo sbagli. SOCR. Ebbene, ancor più nettamente questa possibilità di errore sarà riconosciuta da tutti se noi esaminiamo la questione da un altro punto, e cioè in relazione a tutta quanta la specie entro cui anche l'utile viene a trovarsi. Ora l'utile si riferisce, mi pare, anche al tempo futuro; perché, quando facciamo leggi, le

facciamo pensando che siano utili per il tempo che viene dopo, che è ciò che diciamo, rettamente, [b] il futuro. TEOD. Benissimo. SOCR. O via, facciamo a Protàgora o a un altro qualunque di quelli che professano la stessa dottrina sua, questa domanda: - "Di tutte le cose" come voi dite e tu dici, o Protàgora, bianche pesanti leggere, e insomma di tutte quante, senza eccezione, le cose di questo genere, "è misura l'uomo": infatti, avendo in se stesso ogni uomo la misura per giudicarle, poiché pensa che esse siano tali qual è l'impressione che ne riceve, egli pensa cose che per lui sono realmente vere e presentemente esistenti. Non è così? TEOD. Sì. SOCR. Ma anche per le cose future noi diremo, o Protàgora, che l'uomo ha in [c] sé questa misura di giudizio; e, quali pensa che esse saranno, tali anche effettivamente saranno per colui che così ha pensato? Prendiamo, per esempio, il caldo: se uno, non medico, pensa di se stesso che sarà colto da febbre e che quindi patirà questa specie di calore, e un altro, medico, pensa il contrario; come diremmo che andrà a finire la cosa, secondo l'opinione di uno dei due, o secondo l'opinione di tutti e due, cosicché a sentire il medico costui non avrà né caldo né febbre, a sentire lui stesso avrà l'una cosa e l'altra? TEOD. Sarebbe un'assurdità da far ridere. SOCR. Ma per sapere se un vino riuscirà dolce o aspro avrà [d] peso, credo, l'opinione del vignaiolo, non quella del citarista. TEOD. Certamente. SOCR. Così pure di una scrittura musicale, se dovrà riuscire all'esecuzione scordata o accordata, il maestro di ginnastica non sarà miglior giudice del musico: sebbene poi anche il maestro di ginnastica la potrà giudicare, accordata o no. TEOD. Non c'è dubbio. SOCR. E se uno sta per essere invitato a un banchetto, il giudizio di lui, che di cucina non s'intende, e mentre il banchetto è ancora in preparazione, sul piacere che ne avrà, sarà certo meno autorevole di quello del cuoco. Perché noi non dobbiamo più qui ormai ragionare e disputare [e] del piacere che uno già prova o ha provato, bensì del piacere che uno proverà o crederà di provare nel futuro, se egli ne sia da sé a se stesso il giudice migliore, oppure no; e così, per esempio, anche dei discorsi che si dovranno fare in tribunale, quali siano per essere a ognuno di noi persuasivi, potrai meglio tu, o Protàgora, prevedere e giudicare, che non uno qualunque di quelli che non se ne intendono. TEOD. Ma di certo, Socrate; che anzi, in questo, egli dichiarava di essere di gran lunga superiore a tutti gli altri. SOCR. E ne aveva ben ragione, amico [179a] mio; altrimenti nessuno gli avrebbe dato tanti denari per sentirlo disputare, se quelli che lo frequentavano non gli avesse persuasi che anche di ciò che doveva essere o parere nel futuro non c'era né indovino né altri al mondo che fosse miglior giudice di lui. TEOD. E' verissimo. SOCR. Ebbene, il far leggi non si riferisce, come l'utile, al futuro? e non riconoscono tutti quanti che una città, quando fa sue leggi, si trova più volte,

fatalmente, a non cogliere ciò che le sarebbe più utile? TEOD. Certo. SOCR. E dunque sarà ragionevole da parte nostra dire al [b] tuo maestro che egli non può non riconoscere che uno è più sapiente di un altro; e che quello, sì, è misura; ma non c'è nessunissima necessità abbia da esser misura io che sono un ignorante, come pur mi costringeva or ora ad ammettere, volessi o non volessi, il discorso che feci in sua difesa. TEOD. Mi pare, o Socrate, che proprio entro codesto nodo sia stata chiusa e presa la dottrina di Protàgora: essa che già in quest'altro era stata presa, quando lo stesso Protàgora riconosceva valore alle dottrine altrui, le quali manifestamente negavano la verità della dottrina sua. [c] SOCR. E in parecchi altri nodi ancora, o Teodoro, codesta dottrina può essere imprigionata, e costretta ad ammettere che non tutte le opinioni di tutti sono vere. Se non che, considerando le impressioni che ognuno ha delle cose immediatamente, donde nascono le sensazioni e quindi le opinioni a esse corrispondenti; in codesto caso è più difficile dimostrare che le opinioni non sono vere. Ma forse dico male. Può darsi ch'elle siano realmente inconfutabili, e coloro i quali sostengono che sono evidenti e che sono conoscenze, è probabile dicano la verità; e il nostro Teeteto non ha parlato fuor di proposito quando ha detto che sensazione e conoscenza sono la stessa cosa. In ogni modo, [d] bisogna che ci avviciniamo un po' di più a questa teoria, come del resto ci consigliava il discorso in difesa di Protàgora; e che esaminiamo bene questa così detta mobilità dell'essere, battendola come si batte un vaso per sentire se suona sano o incrinato. Già ci fu battaglia non piccola intorno a essa, né pochi furono i combattenti.

XXVII. TEOD. Tutt'altro che piccola: che anzi va propagandosi per la Jonia, assai largamente; e i seguaci di Eraclito fanno da corifèi a questa dottrina con straordinario calore. SOCR. Tanto più dunque, amico Teodoro, ci bisogna esaminarla movendo proprio dal suo principio, [e] come propongono essi Stessi. TEOD. Precisamente. E difatti, o Socrate, ragionare di queste dottrine eraclitee, o, come tu dici, omeriche e più antiche ancora, direttamente coi filosofi della scuola di Efeso, e insomma con tutti coloro che se ne vantano esperti; è cosa più difficile che ragionar con persone che siano state morse dalla tarantola. Realmente questi uomini, d'accordo coi loro scritti, sono in continuo moto; e indugiarsi in un argomento e in una domanda, e quietamente domandare e rispondere, ognuno [180a] a sua volta, non è loro possibile in nessuna maniera; anzi, è già troppo dire in nessuna maniera, quando si pensi che c'è in essi stessi la negazione assoluta di ogni forma di quiete. Ebbene, se tu a qualcuno di loro domandi qualche cosa, ecco che costui cava fuori come da una faretra certe sue parolette enigmatiche e te le scocca come frecce; e se

cerchi che ti dia conto di quello che ha detto, già sei colpito da un altro e nuovo scambio di parole, e così non concludi mai niente con nessuno. E neanch'essi fra loro non concludono niente; perché la cosa da cui si guardano, con ogni cura è di non lasciare che niente nei loro discorsi [b] e nei loro animi sia saldo e sicuro, reputando, io credo, che ciò appunto ch'è sicuro sia stabile; e a questa stabilità essi fanno guerra in tutti i modi, e da tutti i luoghi la scacciano via come possono. SOCR. Forse, Teodoro, questi uomini tu gli hai visti mentre stavano battagliando, e non ti sei mai trovato con loro mentre erano in pace, perché non sono della tua scuola; ma a quegli scolari che vogliono rendere simili a se stessi io credo che assai tranquillamente parlino e dicano cose salde e sicure. TEOD. Ma quali [c] scolari, beato amico? Non ce n'è scolari, fra uomini come codesti, l'uno dell'altro, ma vengono su da sé, spontaneamente, secondo che ciascuno, come che sia, è preso dal suo estro; e l'uno ritiene che l'altro non sappia niente. Da costoro dunque, come ti stavo dicendo, non c'è modo tu possa mai aver conto di niente, né se vogliamo né se non vogliamo; e bisogna che cerchiamo noi stessi di cogliere la loro dottrina e di esaminarla come un problema. SOCR. Sì, dici bene. Ma questo problema non è quello che già ci trasmisero gli antichi, quando, sotto il velo della [d] poesia che li celava agli occhi del volgo, dissero che la genesi di tutte le cose, cioè Oceano e Teti, sono due fiumi sempre correnti, e che niente sta fermo? mentre poi i moderni, più sapienti di quelli, dichiararono la stessa dottrina apertamente, affinché anche i ciabattini la udissero e apprendessero, e cessassero di credere stoltamente che delle cose che sono alcune stanno ferme e altre si muovono, bensì che tutte quante si muovono, e così, appreso ciò, tenessero quei filosofi nel dovuto rispetto? Se non che per poco non mi dimenticavo, o Teodoro,[e] che altri invece hanno dimostrato il contrario, dicendo che "...immoto l'universo ha nome" e così pure tutto ciò che i Melissi e i Parmenidi hanno sostenuto in contrario a tutti costoro, dicendo che una unica cosa è il tutto, e che sta ferma in se stessa non avendo luogo entro cui muoversi. Ebbene, amico mio, come ci regoliamo con tutti questi filosofi? Perché, procedendo così, a poco a poco siamo caduti, senza avvedercene, nel mezzo tra gli uni e gli altri; e se non ci [181a] salviamo scappando da qualche parte, ne pagheremo la pena come quei tali che giocando nelle palestre attraverso la linea son presi e tirati in senso contrario dagli uni e dagli altri. A me pare dunque che per prima cosa dobbiamo dei due esaminare quelli che già affrontammo, voglio dire i filosofi del perpetuo fluire; e se risulti chiaro ch'essi dicano bene, noi ci tireremo dalla parte di questi tentando di sfuggire agli altri; se invece ci paia che dicano più il vero gli altri che stanno per la immobilità del tutto, allora cercheremo scampo presso costoro da quelli che muovono [b]

anche l'immobile. Che se poi apparisca chiaro che non dicono niente di buono né gli uni né gli altri, allora faremo una figura ben ridicola se crediamo di poter dire qualche cosa noi, povera gente come siamo, dopo aver rigettata la opinione di così antichissimi e sapientissimi uomini. Vedi dunque se ci convenga, o Teodoro, andare incontro a un pericolo così grande. TEOD. Ma non ci si può esimere, o Socrate, dall'esaminare che cosa dicono gli uni e gli altri.

XXVIII. SOCR. Sta bene, si esamini pure, visto che ne hai tu stesso così gran desiderio. Ora a me pare che punto [c] di partenza di questo esame intorno al moto sia renderci conto di quel che intendono realmente costoro quando affermano che tutto si muove. Voglio dir questo: dicono costoro che c'è una sola specie di moto, oppure, come pare a me, che ce n'è due? Ma bada, non deve parer solo a me, ché anche tu vi devi partecipare insieme con me; perché, se s'ha da patir qualche guaio, si patisca tutti e due insieme. E dimmi: non dici tu che una cosa si muove quando si tramuta da luogo a luogo o anche quando si aggira nello stesso luogo? TEOD. Sì. SOCR. Sia dunque questa una prima specie di moto. Se poi una cosa resta, sì, nel luogo [d] medesimo, ma invecchia, e di bianca, per esempio, diventa nera, e di molle dura o qualche altra alterazione subisce, non ti par giusto dire che questa è un'altra specie di moto? TEOD. Sì, necessariamente. SOCR. Io dico dunque che ci sono queste due specie di moto, alterazione l'una e l'altra trasferimento. TEOD. E dici bene. SOCR. E ora, fatta questa distinzione, vediamo di ragionare con quelli i quali sostengono che tutto si muove; e domandiamo loro così: "Voi dite che ogni cosa si muove nell'uno e [e] nell'altro modo insieme, trasferendosi e alterandosi; oppure dite che ora si muove nell'uno e nell'altro modo, ora invece in un modo solo dei due?". TEOD. Io non so proprio che cosa rispondere; credo però che diranno nell'uno e nell'altro modo insieme. SOCR. E hai ragione, amico mio; perché, se dicessero diversamente, è chiaro che per costoro le cose sarebbero al tempo stesso in moto e ferme; e dire che tutte le cose si muovono sarebbe egualmente giusto come dire che tutte son ferme. TEOD. Verissimo. SOCR. Dunque, poiché tutte le cose si devono muovere e non ce n'è alcuna che possa non muoversi, è [182a] chiaro che tutte quante si muovono sempre in ognuno dei due moti sopra detti. TEOD. Necessariamente. SOCR. Considera ora quest'altro punto della loro dottrina. Il calore, la bianchezza, o altra qualità simile, noi dicevamo che, secondo loro, si generano su per giù in questo modo: ognuna di queste cose si muove, insieme con la sensazione, nel mezzo tra l'agente e il paziente; e così il paziente diviene senziente, ma non sensazione, e l'agente diviene un quale, ma non qualità. Forse questa parola 'qualità' ti apparisce un poco insolita, e non la capisci così in

[b] generale; vedi dunque caso per caso. Per esempio, l'agente non diviene né calore né bianchezza, bensì caldo e bianco e così via. Tu ti ricordi di certo che già nei discorsi precedenti dicevamo così, che non c'è cosa veruna la quale esista essa sola in sé e per sé, e quindi neppure l'agente né il paziente; ma dal contatto dell'agente e paziente fra loro, in quanto producono le sensazioni e i sensibili, si generano da un lato certi quali, dall'altro certi senzienti. TEOD. Sì, mi ricordo; e come no? SOCR. Ebbene, tutto il resto della loro dottrina lasciamolo andare [c] senza preoccuparci se dicano in un modo o nell'altro; e teniamoci solo al punto per cui stiamo disputando, e domandiamo: Si muovono e fluiscono tutte le cose, come voi dite, oppure no? TEOD. Sì. SOCR. E si muovono con tutti due insieme i movimenti che distinguiamo, cioè trasferendosi e alterandosi? TEOD. Ma certo, se è vero che ogni cosa si deve muovere compiutamente. SOCR. Ora, se le cose si muovessero trasferendosi solamente e non alterandosi, non saremmo in grado, mi pare, di dir quali sono queste tali cose che fluiscono trasferendosi; o come diciamo? TEOD. Certo, così. SOCR. Ma siccome [d] neppur questo rimane fermo, cioè, per esempio, che quel che fluisce fluisca restando bianco; ma si muta, per modo che anche della stessa bianchezza c'è un fluire e quindi un mutamento in altro colore, se non vogliamo che la cosa sia colta come ferma in codesto colore: ebbene, sarà mai possibile attribuire a una data cosa il nome di un colore, e al tempo stesso parlar rettamente? TEOD. E che mezzo si può avere, o Socrate, di fissare il nome di un colore o di altra qualità simile, se è vero che la cosa, come quella che fluisce perennemente, ci scappa sempre di sotto nell'atto stesso che se ne parla? SOCR. E che diremo ora di una qualunque delle sensazioni, per esempio del vedere o dell'udire? resterà mai ferma nel punto stesso [e] che uno vede o ode? TEOD. No di certo, se tutto si muove. SOCR. Cosicché di nessuna cosa si deve poter dire 'vedere' piuttosto che 'non vedere'; né si potrà parlare di alcun'altra sensazione piuttosto che della negazione sua, dal momento che le cose si muovono tutte quante in tutt'e due i modi sopra detti. TEOD. No, non si può dire. SOCR. Eppure sensazione è conoscenza, come dicevamo io e Teeteto. TEOD. Dicevate così. SOCR. Ma ecco che allora, a chi ci domandi che cosa è conoscenza, già abbiamo risposto: conoscenza non è niente più che non [183a] conoscenza. TEOD. Così pare. SOCR. Oh, c'è venuta fuori proprio una bella giustificazione a quella nostra risposta, con tanto zelo che abbiamo adoprato a dimostrare che tutto si muove perché quella nostra risposta apparisse giusta! E invece, mi sembra, di chiaro apparisce questo, che, se tutto si muove, ogni risposta, su qualunque cosa uno risponda, è ugualmente giusta, sia che si dica che la cosa "sta così", sia che "non sta così"; e, se non ti piace "sta", "diventa", se non vogliamo far stare fermi con questa parola proprio i filosofi del moto.

TEOD. Dici bene. SOCR. Sì, Teodoro; tranne che dissi "così" e "non così". E invece neanche questo 'così' si deve dire, perché [b] non ci sarebbe più moto dicendo di una cosa 'così'; e nemmeno 'non così', perché neppure questo è moto; ma bisogna che istituiscano un altro linguaggio coloro che professano questa dottrina, perché, almeno per ora, non hanno espressioni adatte al loro pensiero; salvo che non dicano 'neppur così', che sarebbe per loro, fra tutte, nella sua indeterminatezza, la espressione più adatta. TEOD. Sì, sarebbe questo, per loro, il modo di parlare più conveniente. SOCR. Ecco dunque, o Teodoro, che ci siamo liberati dell'amico tuo; e non gli concediamo che ogni uomo [c] è misura di ogni cosa se non è persona intelligente; né gli concederemo che conoscenza è sensazione, almeno seguendo il principio che tutto si muove: salvo che qui il nostro Teeteto non abbia qualche cosa di diverso da dire. TEOD. Tu hai detto benissimo, o Socrate; perché arrivati a questa conclusione, dovevo anch'io essere liberato dall'obbligo di risponderti, secondo quel che s'era pattuito quando fosse finita la disputa intorno alla dottrina di Protàgora.

XXIX. TEET. Sì; ma non prima, o Teodoro, che tu e Socrate abbiate ragionato anche di coloro i quali sostengono [d] che il tutto è immobile, come or ora promettete. TEOD. Così giovane come sei, o Teeteto, vuoi insegnare ai vecchi di commettere ingiustizia violando i patti? Preparati tu, piuttosto, a render conto a Socrate di quel che rimane da dire. TEET. Volentieri, se Socrate vuol così; ma assai più volentieri avrei sentito ragionare dell'argomento che dicevo. TEOD. Tu inviti cavalieri al campo invitando Socrate alla disputa: interroga dunque e udirai. SOCR. Ma io non ho intenzione, o Teodoro, di dar retta a [e] Teeteto in quel che mi chiede. TEOD. E perché non gli darai retta? SOCR. Ecco: di fronte a Melisso e agli altri, i quali dicono che l'universo è un'unica cosa immobile, per quanto io abbia un certo ritegno di trattar la questione grossolanamente, ne ho pur sempre meno che di fronte al solo Parmènide. Parmènide mi pare che sia come direbbe Omero, venerando e insieme terribile. Io mi trovai con lui che già era molto vecchio, e io ero molto giovane; e mi par ch'egli avesse una sua profondità di [184a] pensiero veramente nobile e maestosa. Io temo dunque che il suo linguaggio noi non si capisca, e molto più ci sfugga il senso di ciò che disse; e anche temo, quel che più conta ora, di perder di vista il punto per cui già fu avviato il nostro ragionamento, intorno alla conoscenza che cosa è, stornati da questi altri ragionamenti che ci vengano in mezzo a far baldoria, se noi li lasciamo fare. Oltre che, poi, la questione che vorremmo suscitare ora, è di una grandezza straordinaria: e se, guardata così come di passaggio, subirebbe un trattamento non degno, esaminata come si dovrebbe, ci porterebbe per le lunghe, e il problema della

conoscenza ne resterebbe sommerso. Non bisogna fare né l'una cosa né l'altra; ed è bene invece ch'io [b] cerchi, con la mia arte ostetricia, di liberar Teeteto dal problema di cui ancora è gravido intorno alla conoscenza. TEOD. Si faccia dunque così, se così ti piace. SOCR. Ebbene, ancora una volta, o Teeteto, considera, su ciò che s'è detto, questo: - perché tu rispondesti che conoscenza è sensazione, non è vero? TEET. Sì. SOCR. Ora, se uno ti domandasse: "Con che cosa l'uomo vede i colori bianchi e neri, con che cosa ascolta i suoni acuti e gravi"; - tu risponderesti, credo, "Con gli orecchi e con gli occhi". [c] TEET. Sì. SOCR. Stare contenti al senso ovvio delle parole e delle espressioni, e non ricercarvi dentro con sottigliezza, è cosa il più delle volte tutt'altro che ignobile, ed è segno anzi di piccineria d'animo fare l'opposto: ma si dànno casi in cui ciò è necessario; come appunto è necessario riprendere ora la risposta che tu hai dato, dove non è giusta. Considera bene: quale di queste due risposte è più giusta, dire che gli occhi sono la cosa "con la quale" vediamo, oppure "mediante la quale" vediamo; dire che gli orecchi sono la cosa "con la quale" udiamo, oppure "mediante la quale" udiamo? TEET. Meglio mi par dire, o Socrate, "mediante cui" abbiamo queste singole sensazioni [d], anzi che "con cui". SOCR. E di fatti strano sarebbe, o figlio, se un numero indefinito di sensi avessero lor sede in noi come dentro a cavalli di legno, ma non si ricongiungessero tutti insieme in un'unica idea, sia essa anima o come altrimenti si debba chiamare, "con la quale", "mediante questi sensi", a guisa di organi, noi abbiamo la sensazione di tutto ciò che è sensibile. TEET. Mi pare meglio così che in quell'altro modo. SOCR. Ebbene, appunto per questo io distinguo qui con tanta sottigliezza, per vedere se c'è in noi un principio unico e sempre uguale a se stesso coi quale noi riusciamo a cogliere, mediante gli occhi, ciò che è bianco e ciò che è nero, mediante altri [e] organi, certe altre qualità. Potresti tu, se interrogato, tutte queste e simili sensazioni riferirle al corpo? Ma forse è meglio che parli tu rispondendo alle mie domande, anzi che mi dia da fare io a rispondere per te. Dimmi dunque: gli organi mediante i quali tu senti ciò che è caldo duro leggero dolce, non li poni tu ciascuno come organi del corpo? o di qualche altra cosa? TEET. No, di nessun'altra cosa. SOCR. E certo mi vorrai anche concedere che quel [185a], che senti mediante una facoltà non è possibile tu lo senta mediante una facoltà diversa: così, per esempio, ciò che senti mediante l'udito non puoi sentirlo mediante la vista, e ciò che senti mediante la vista non puoi mediante l'udito. E' così? TEET. O come potrei dire di no? SOCR. Se dunque tu pensi qualche cosa di due oggetti in comune, [uno veduto e l'altro udito,] non certo questo pensiero potrai averlo mediante l'uno o l'altro dei due organi; né, d'altra parte, mediante l'uno o l'altro dei due organi potrai averne una sensazione, trattandosi di due oggetti

insieme. TEET. No certo. SOCR. Orbene, intorno al suono e intorno al colore, presi tutti e due insieme, questo, certo, tu pensi prima di ogni altra cosa, che tutti e due esistono. TEET. Sì. SOCR. E pensi anche che ciascuno dei due è altro [b] dall'altro, ma identico a se stesso? TEET. Certo. SOCR. E pensi anche che tutt'e due insieme sono due, e ciascuno separatamente è uno? TEET. Sì, anche questo. SOCR. E sei capace anche di osservare se sono dissimili tra loro oppure simili. TEET. Crederei. SOCR. Ebbene, tutte queste cose, intorno a codesti due oggetti, mediante quale organo le pensi? Ché non certo mediante l'udito né mediante la vista è possibile tu colga ciò che di essi due oggetti è comune. E c'è anche quest'altra prova di quel che stiamo dicendo: se fosse possibile di tutti due insieme codesti oggetti esaminare se sono salati o no, tu mi potresti rispondere facilmente, lo sai bene, con quale facoltà esamineresti [c] ciò; e questa, mi pare chiaro, non è né la vista né l'udito, ma un'altra. TEET. E che ha da essere se non quella facoltà che opera mediante la lingua? SOCR. Bravo: ma dimmi ora, mediante che cosa opera, e che facoltà è quella che ti chiarisce ciò che è comune a tutte le cose in genere e a queste in particolare, onde tu enunci l' "è" e il "non è", e quel che ora domandavamo di esse? alla percezione di tutte queste qualità quali organi assegnerai tu, mediante i quali quella parte di noi che sente possa sentirle una per una? TEET. Tu vuoi dire, di codesti oggetti in genere, l'essere e il non essere, la simiglianza e la dissimiglianza, la identità e l'alterità, e così [d] anche l'uno e tutta la serie degli altri numeri. Ed è chiaro che anche il pari e il dispari, e tutte le altre proprietà che vanno insieme con queste, tu mi domandi mediante quale degli organi corporei noi le percepiamo con l'anima. SOCR. Tu mi segui, o Teeteto, che è una meraviglia! Precisamente questo io ti domando. TEET. Ma io in verità, o Socrate, non saprei proprio che cosa dire; se non questo, che assolutamente non mi pare ci sia in noi, per codeste cose nessun organo speciale così fatto come c'è per quelle altre; bensì mi pare sia ella stessa l'anima mediante se [e] stessa che discerne ciò che di tutte le cose è comune. SOCR. Bello tu sei, o Teeteto, e non, come diceva Teodoro, brutto: perché chi bello parla è anche bello e buono. Tu oltre a essere bello, mi hai anche fatto del bene, che m'hai liberato da un molto lungo discorso, se ti par chiaro che certe cose l'anima le discerna da sé mediante se stessa, altre invece mediante le facoltà del corpo. Perché questa [186a] era già opinione mia, ma volevo fosse anche tua. TEET. Sì, mi par chiaro.

XXX. SOCR. Dimmi, dunque, in quale di queste due categorie poni l'essere? perché se c'è cosa che a tutte si accompagna è massimamente questa. TEET. Nella categoria di quelle cose a cui l'anima si protende essa sola da sé. SOCR. E anche il simile e il dissimile, anche l'altro e

l'identico? TEET. Sì. SOCR. E dimmi, il bello e il brutto, il buono e il cattivo? TEET. Anche queste, mi pare, sono qualità di cui l'anima cerca l'essere sopra tutto nelle relazioni che esse hanno fra loro, comparando in se stessa il [b] passato e il presente col futuro. SOCR. Fermati qui. Dimmi, la durezza di ciò che è duro non la sente l'anima per mezzo del tatto, e similmente la mollezza di ciò che è molle? TEET. Sì. SOCR. Sta bene, ma il loro essere, e che cosa sono esse due e la loro opposizione reciproca, e, ancora, l'essere di questa opposizione, sono tutte cose che l'anima si sforza da se medesima di chiarire a noi, riesaminandole una dopo l'altra e confrontandole fra di loro. TEET. Certamente. SOCR. Dunque vi sono sensazioni che [c] uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono fino all'anima, attraverso il corpo; ma quel che l'anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all'essere loro che alla loro utilità, tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta esperienza e istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono. TEET. E' proprio così. SOCR. Dunque è possibile che mai colga la verità chi non coglie nemmeno l'essere? TEET. Impossibile. SOCR. E potrà mai uno aver conoscenza di ciò di cui non coglie la verità? TEET. E come potrebbe, o [d] Socrate? SOCR. Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno a esse: perché per questa via è possibile, come sembra, toccare l'essere e la verità, per quella è impossibile. TEET. E' chiaro. SOCR. E allora, vuoi tu chiamare con lo stesso nome quel procedimento e questo, che sono così diversi l'uno dall'altro? TEET. No, non è giusto. SOCR. E che nome darai a quello, cioè al vedere, udire, odorare, aver [e] freddo, aver caldo? TEET. Sentire: e quale altro? SOCR. Tutto codesto, dunque, in generale, lo chiami sensazione. TEET. Necessariamente. SOCR. Ed è quel procedimento, diciamo, a cui non compete toccare verità; perché nemmeno l'essere tocca. TEET. No, affatto. SOCR. E dunque nemmeno conoscenza. TEET. No. SOCR. E dunque non potranno mai, caro Teeteto, sensazione e conoscenza essere la stessa cosa. TEET. Non pare, o Socrate. Ed ecco che ci è divenuto ora estremamente chiaro che altra cosa è conoscenza da sensazione. SOCR. Sta bene: [187a] ma noi non cominciammo a discutere per questo, per trovare che cosa non è conoscenza, bensì per trovare che cosa è. Tuttavia un passo avanti lo abbiamo fatto; tanto che in ciò che diciamo sensazione non la cercheremo più per nessun modo: bensì la cercheremo in quell'altro processo, qualunque nome esso abbia, quando l'anima si affatica da sé sola essa stessa intorno a ciò che è. TEET. Benissimo; e questo, o Socrate, si chiama, io credo, opinare. SOCR. E credi giusto, o amico. Cosicché, ora, cancella via tutto quel che s'è detto prima, e vedi nuovamente, da capo, [b] giacché sei arrivato a questo punto, se ti

riesce scoprire qualche cosa di più. Dimmi dunque, ancora una volta, che cosa è conoscenza?

XXXI. TEET. Dire che conoscenza è qualunque opinione non è possibile, o Socrate, perché ci sono anche opinioni false: direi che conoscenza è la opinione vera; e sia questa la mia risposta. Se poi, procedendo nel ragionamento, quel che ci pare ora non ci paia più, proveremo a dire qualche cos'altro. SOCR. Bravo Teeteto, così bisogna parlare, con animo pronto, e non come prima che a rispondere [c] esitavi. E, se facciamo così, delle due l'una, o troveremo quel che andiamo cercando, o almeno non crederemo di sapere quel che non sappiamo affatto; né sarà questo, certo, un guadagno disprezzabile. Ebbene, dunque, che cosa dici ora? che ci sono due specie di opinioni, una vera e l'altra falsa, e definisci conoscenza la opinione vera? TEET. Così dico: perché questo ora mi pare. SOCR. Non meriterebbe il conto di riprendere ancora la disputa su l'opinione... in un punto... TEET. Quale punto dici? SOCR. [d] Che mi turba anche ora, come già altre volte e più volte; tanto da essermi trovato in imbarazzo grande meco stesso e con altri, non sapendo dire che cosa mai sia questo stato della mente che proviamo, e in che maniera si generi. TEET. Quale dici? SOCR. Che uno abbia opinioni false. E ancora lo considero, e tuttavia sono in dubbio se lasciarlo andare o riesaminarlo in altro modo di quel che si fece poco fa. TEET. E perché no, o Socrate, se davvero ti sembra che ciò sia, comunque, necessario? Non dicevate male or ora, tu e Teodoro, parlando dell'ozio, che niente costringe alla fretta quando si è in discussioni di questo [e] genere. SOCR. Hai fatto bene a ricordarmelo. Non è forse fuor di proposito ritornare ancora, dirò così, su le nostre tracce: perché è meglio, credo, concluder poco ma bene, anziché molto ma insufficientemente. TEET. Senza dubbio. SOCR. Ebbene, dunque, che cosa stiamo dicendo? Non parliamo noi, a ogni momento, di opinioni false, e che taluno di noi opina falso, e tal'altro invece opina vero, come se così fosse appunto la natura delle cose? TEET. Diciamo così. SOCR. E non ci càpita questo, per [188a] tutte le cose in genere e per ognuna in particolare, che noi o conosciamo o non conosciamo? Perché l'apprendere e il dimenticare, che sono i due processi intermedi, io gli lascio da parte per il momento, non avendo che fare qui con la nostra questione. TEET. Sta bene, Socrate; non ci rimane altro, di ciascun oggetto, che conoscerlo o non conoscerlo. SOCR. E allora, posto ciò, non è necessario che chi opina opini cosa o di quelle che conosce o di quelle che non conosce? TEET. Necessario. SOCR. E chi conosce una cosa non è possibile che quella stessa [b] cosa non la conosca, e chi non la conosce che la conosca. TEET. E come no? SOCR. Dimmi ora, chi opina il falso, è possibile che, la cosa che conosce, creda non sia quella ma un'altra qualunque di quelle che

conosce; e così, conoscendole tutt'e due, tutt'e due le ignori? TEET. Impossibile, o Socrate. SOCR. Ancora dimmi, chi opina il falso, è possibile che, la cosa che non conosce, reputi sia un'altra qualunque di quelle che non conosce, come se, per esempio, a uno che non conosca né Teeteto né Socrate, venisse in mente che Socrate è Teeteto o Teeteto Socrate? [c] TEET. E come può essere? SOCR. E nemmeno sarà possibile, mi pare, che uno, quel che conosce, creda sia quello che non conosce; e, viceversa, quello che non conosce sia quello che conosce. TEET. Infatti sarebbe cosa mostruosa. SOCR. O allora come si potrebbe, in altro modo ancora, opinare il falso? Perché fuori di questa alternativa, dal momento che tutte le cose o le conosciamo o non le conosciamo, non è possibile opinare; né sembra possibile, dentro questa alternativa, opinare il falso. TEET. Verissimo. SOCR. Bisogna dunque, quel che cerchiamo, non ricercarlo per questa via, del conoscere e non conoscere; [d] bensì per quella dell'essere e non essere. TEET. Come intendi dire? SOCR. Vedi se non sia vero dire semplicemente così, che chi opina di una cosa qualunque quel che non è, è impossibile che colui non opini il falso, comunque sia altrimenti lo stato della sua intelligenza. TEET. Ed è probabile, o Socrate. SOCR. O allora? che cosa risponderemo, o Teeteto, a uno che ci domandi così: "E' possibile a chicchessia quello che si sta dicendo, e cioè che un uomo opini quel che non è, sia rispetto a qualcuna delle cose che sono, sia rispetto al non ente per se stesso?". E noi, naturalmente, a questa domanda, credo, risponderemo [e] così: "Sì, è possibile, quando chi pensa non pensa la verità". - O come risponderemo? TEET. Così. SOCR. Ma si può dare anche in altri casi una risposta simile? TEET. Per esempio? SOCR. Questo, che uno veda sì qualche cosa, ma niente veda. TEET. E come? SOCR. In verità se vede uno qualche cosa, dico una cosa, egli vede qualche cosa di ciò che è. O tu credi che quest' una cosa possa mai essere nel numero delle cose che non sono? TEET. Io no. SOCR. Dunque, chi vede una cosa, vede [189a] qualche cosa che è TEET. E' chiaro. SOCR. E anche chi ode qualche cosa ammetterai ode una cosa, e cosa che è. TEET. Sì. SOCR. E così pure chi tocca qualche cosa tocca una cosa, e cosa che è, se è una. TEET. Anche questo. SOCR. E chi opina, dimmi, non opina egli una cosa? TEET. Necessariamente. SOCR. E chi opina una cosa non opina egli qualche cosa che è? TEET. D'accordo. SOCR. Dunque, chi opina cosa che non è, niente opina. TEET. No, è chiaro. SOCR. Ma in verità, chi niente opina non opina in nessun modo. TEET. [b] E' ovvio, mi pare. SOCR. Dunque opinare ciò che non è non è possibile, né di cose che sono né il non ente per se stesso. TEET. E' chiaro. SOCR. E opinare il falso è cosa diversa dall'opinare ciò che non è. TEET. Cosa diversa, mi sembra. SOCR. Dunque, né per queste considerazioni su l'essere, né per quelle che facevamo poco prima sul conoscere, è possibile in noi

falsa opinione. TEET. No certamente.

XXXII. SOCR. Ma può darsi che ciò che chiamiamo "falsa opinione" si generi in quest'altro modo? TEET. In che modo? SOCR. Così: dicendo falsa opinione una specie di opinione d'altra cosa, come quando uno dica che la tal [c] cosa, fra quelle che sono, è la tal'altra cosa, anche questa fra quelle che sono, perché le scambia nel proprio pensiero. In questo modo colui opina sempre, è vero, cosa che è, ma una cosa per un'altra; e siccome sbaglia il punto che aveva di mira, sarà ragionevole dire che egli opina il falso. TEET. Mi pare che ora tu abbia detto benissimo: perché se uno di una cosa opina che è brutta anziché bella, o che è bella anziché brutta, in codesto caso costui opina il falso veramente. SOCR. Io vedo bene, caro Teeteto, che tu ti prendi gioco di me e che non hai più paura di niente. TEET. E perché mi dici questo? SOCR. Io ti ho l'aria di uno, si vede, che non si appiglierà a codesto tuo "veramente [d] falso", domandandoti se ciò ch'è celere si può generare lentamente, o ciò ch'è leggero pesantemente, o se insomma un altro contrario qualunque, non già secondo la propria natura si generi, ma secondo quella del suo contrario, contrariamente a se stesso. Ma io non voglio che tu sprechi il tuo coraggio, e perciò non insisto su questo. Per te è soddisfacente dire, come dici, che opinare il falso vale opinare altra cosa? TEET. Per me sì. SOCR. Dunque, secondo l'opinione tua, è possibile figurarsi nel pensiero una cosa come un'altra, e non come quella che è. TEET. Sì, è possibile. SOCR. Ma allora, quando il pensiero [e] fa questo, non è anche necessario che esso pensi o due cose insieme o una delle due? TEET. Sì, necessario: o tutte due insieme o una per volta. SOCR. Benissimo: ma questo pensare è per te la stessa cosa che dico io? TEET. Che cosa dici tu? SOCR. Che è un ragionamento che l'anima fa con se stessa su ciò ch'ella viene esaminando. Bada, come un ignorante io cerco di spiegarti la cosa; ma insomma l'anima, quando pensa, io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima, [190a] interrogando e rispondendo, affermando e negando. E quando giunge a definire qualche cosa, sia che vi giunga a grado a grado, sia rapidamente e come di un salto, cosicché ella affermi oramai una unica e medesima cosa e non sia più incerta fra due: codesta noi diciamo che è la sua opinione. Io dico dunque che questo opinare è un ragionare, e la opinione un pronunciato ragionamento; ma non un ragionamento che uno pronunci ad altri e con la voce, bensì in silenzio a se stesso. E tu che dici? TEET. Anch'io così. SOCR. Ora, quando uno opina una cosa per un'altra, costui anche afferma a se stesso, mi pare, una [b] cosa per un'altra. TEET. Certamente. SOCR. Ebbene, vedi un po' di ricordarti se mai una volta dicesti a te stesso che assolutamente il bello è il brutto,

o l'ingiusto è giusto; o anche considera, per dire tutto in una parola, se mai ti provasti a persuadere te stesso che assolutamente la tal cosa è un'altra; o se invece, tutt'al contrario, neanche in sogno avesti mai il coraggio di dire a te stesso con eguale assolutezza che il dispari è pari, o altra cosa di questo genere. TEET. Dici bene, mai. SOCR. E credi tu che un [c] altro qualunque, sano di mente o pazzo che sia, abbia il coraggio di dire sul serio a se stesso, con l'intenzione di persuadersene, che necessariamente il bove è cavallo o il due uno? TEET. Ma no, io non credo questo. SOCR. Dunque, se ragionare con se stesso è opinare, nessuno che ragioni e opini di due cose insieme in quanto le abbracci con l'anima tutte due, potrà dire e opinare che l'una di esse cose è l'altra. E bisogna che anche tu abbandoni questa espressione: voglio dir questo, insomma, che nessuno opina [d] esser bello il brutto, né ha verun'altra opinione simile. TEET. Sì, l'abbandono, o Socrate: pare anche a me come tu dici. SOCR. Dunque, chi opina due cose insieme, non è possibile che opini essere l'una l'altra. TEET. Mi pare. SOCR. Ma in verità chi opini una sola delle due cose e in nessun modo l'altra, neanche in questo caso egli opinerà che l'una delle due sia l'altra. TEET. Dici bene: perché se no egli dovrebbe pur abbracciare con l'anima anche l'altra che non opina. SOCR. Dunque né a chi opini due cose insieme, né a chi una sola delle due, è lecito opinare [e] altra cosa. Cosicché, se uno definisce falsa opinione 'opinare una cosa per un'altra', costui non dice niente. Né per questa via, né per quelle tentate prima, si può dimostrare che c'è in noi falsa opinione. TEET. E' chiaro.

XXXIII. SOCR. Ma pure, o Teeteto, se non si dimostrerà che c'è in noi falsa opinione, molte cose assai strane ci troveremo costretti ad ammettere. TEET. E quali? SOCR. Non te le dirò se prima non mi sia provato ad esaminare il problema da ogni punto: gran vergogna avrei per me e per te quando fossimo costretti, intanto che dura questo nostro imbarazzo, ad ammettere le strane conseguenze che [191a] dicevo. Se invece troviamo la strada e ci liberiamo, una volta scampati noi dal rischio di cader nel ridicolo, parleremo degli altri a cui càpitano di questi guai; che se poi saremo tuttavia nell'imbarazzo da ogni parte, allora, sia pure, ci metteremo umilissimamente nelle mani di codesta dottrina perché, come naviganti che soffrono il mal di mare, ci calpesti e faccia di noi quel che vuole. Sta dunque a sentire in che modo io trovi ancora una strada per uscire da questa difficoltà. TEET. Non hai che da parlare. SOCR. Io dico che quando noi convenimmo essere impossibile che uno, la cosa che non sa, opini sia [b] quella che sa e opini falso, convenimmo a torto: ci sono casi in cui ciò è possibile. TEET. Vuoi dire tu forse quello che anch'io allora sospettai, quando affermammo che codesto opinare falso non è

possibile, che cioè qualche volta, conoscendo io Socrate e vedendo da lontano un altro che non conosco, credo esser per lui Socrate che conosco? Ecco qui un caso in cui si dà appunto quello che dici. SOCR. Ma non ci staccammo da ciò perché faceva che noi, quel che conosciamo, conoscendolo non lo conoscessimo? TEET. Certamente. SOCR. Infatti non così dobbiamo porre la questione, ma in quest'altro modo; può darsi che ella [c] ceda, può anche darsi che tuttavia resista; comunque, noi siamo a tal punto che ci bisogna saggiarla rivoltandola da ogni parte. Vedi dunque se qualche cosa dico: può essere che uno, non sapendo una cosa prima, dopo la impari? TEET. Sì, può essere. SOCR. E quindi che impari un'altra cosa ancora, e poi un'altra? TEET. Sì. SOCR. Fa' conto dunque, così per dire, che ci sia nelle anime nostre come un blocco di cera da improntare, in uno più grande in un altro più piccolo, in questo di cera più pura in quello più impura, in alcuni di cera più dura in altri [d] più molle, e in altri di temperanza giusta. TEET. Sta bene. SOCR. E ora diciamo che codesta cera è dono di Mnemòsine, la madre delle Muse; e che in essa, esponendola appunto alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi veniamo via via imprimendo, allo stesso modo che s'imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o da noi stessi pensiamo; e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine sua rimane; quello invece che vi [e] è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo e non lo conosciamo. TEET. Sia pure così. SOCR. Ebbene, chi ha di codeste conoscenze, e poi consideri cosa che veda o oda, pensa un po' tu se costui non possa in questo modo opinare falso. TEET. Ma in quale modo? SOCR. In quanto creda che, talora quello che conosce, talora quel che non conosce, sia quello che conosce; ché questo è il punto in cui non bene ci trovammo d'accordo nel discorso di prima, quando dicemmo che ciò è impossibile. TEET. E ora come dici? SOCR. Ecco qui quel che [192a] si deve dire a questo proposito, rifacendoci dalle distinzioni di prima. Cosa che uno conosce perché ne ha l'impronta nell'anima, ma presentemente non sente, codesta cosa è impossibile egli creda sia un'altra di quelle che conosce perché anche di questa ebbe il ricordo, ma che presentemente non sente; e cosa che uno non conosce e di cui non ha suggello, è impossibile che egli creda sia un'altra che conosce; e cosa che non conosce è impossibile creda che sia un'altra che parimenti non conosce; e cosa che uno conosce sia un'altra che non conosce. E ancora: cosa che uno sente, [indipendentemente dal conoscerla o no,] è impossibile egli creda che sia un'altra di quelle che sente; e cosa che non sente, un'altra di quelle che sente; [b] e cosa che non sente, un'altra di quelle che non sente; e cosa che sente, un'altra di quelle che non sente. E ancora: può anche darsi che uno e conosca e senta una data cosa e ne conservi il segno

corrispondente alla sensazione; ma che codesta cosa egli la creda un'altra fra quelle che a sua volta conosce e sente e di cui serba, come della prima, il segno corrispondente alla sensazione, è un caso, se si può dire così, anche più impossibile degli altri sopra detti. Ed è anche impossibile che uno, di cosa che conosce, creda che sia un'altra che conosce e sente e di cui conserva il ricordo direttamente; e cosa che uno sente, creda sia un'altra che conosce e sente, serbandone allo stesso [c] modo il ricordo; e cosa che viceversa né conosce né sente, sia un'altra che né conosce né sente; e cosa che non conosce, sia un'altra che non conosce né sente; e cosa che non sente, sia un'altra che non conosce né sente. Tutti questi casi si distinguono sopra tutti per la impossibilità che si possa in essi opinare falso. Resta dunque, se mai in altri è possibile, che ciò avvenga nei casi seguenti. TEET. In quali? Dato ch'io riesca da codesti a capir qualche cosa di più, perché ora non ti seguo. SOCR. In questi: quando uno, certe cose che sa e sente, oppure che non sa ma sente, reputi siano certe altre che sa; o quando, cosa che sa e [d] sente, reputi siano altre che parimenti sa e sente. TEET. Ora poi sono rimasto molto più indietro di prima.

XXXIV. SOCR. Bene, ascoltami un'altra volta da capo, ma così. Io conosco Teodoro e ho presente nella memoria che persona è; e conosco e ricordo Teeteto allo stesso modo. Ora, può accadere che qualche volta io vi veda, ma qualche altra no; che talvolta io vi tocchi, ma tal'altra no; che talvolta io vi oda o altra sensazione abbia di voi, ma tal'altra no: eppure, anche quando nessuna sensazione io abbia di voi, non per questo vi ricordo meno né ho di voi in me stesso minor conoscenza. Non è così? TEET. [e] Certamente. SOCR. Ecco dunque, di quel che voglio chiarirti, il primo punto che devi capire: uno può, quello che conosce, talora non sentirlo, talora sentirlo. TEET. E' vero. SOCR. E anche quello che non conosce, non gli accade più volte che neppur lo senta e più volte che lo senta soltanto? TEET. E' vero anche questo. SOCR. Vedi dunque se ora mi segui un po' meglio. Socrate, supponi, conosce [193a] Teodoro e Teeteto, ma non vede nessuno dei due, né ha presente di loro alcun'altra sensazione; non si dirà mai che egli possa opinare dentro di sé che Teeteto è Teodoro. Dico bene o no? TEET. Sì, è vero. SOCR. E questo è il primo caso di quelli che dicevo dianzi. TEET. Sì, è il primo. SOCR. E il secondo è questo: conosco uno di voi due ma non conosco l'altro, e non ho nessuna sensazione né dell'uno né dell'altro: non si dirà mai neppur così che io, quello di voi che non conosco, creda sia quello che conosco. TEET. Sta bene. SOCR. E il terzo è questo [b] che, non conoscendo io nessuno dei due né avendone sensazione alcuna, non sarà possibile io creda che uno che non conosco sia un altro che non conosco. Gli altri casi di prima fa conto che io te li abbia tutti quanti ripetuti uno per uno, mostrandoti

che in nessuno sarà mai possibile che di te e di Teodoro io opini il falso, sia che vi conosca o non vi conosca tutti e due, sia che conosca uno solo di voi e l'altro no; e anche per i casi delle sensazioni è lo stesso. Mi segui ora? TEET. Ti seguo. SOCR. Resta dunque che l'opinar falso avvenga in casi come questo: io conosco te e Teodoro, e di tutti due voi ho le [c] impronte in quel tal blocco di cera, come di due sigilli; tutti due vi vedo di lontano, ma senza distinguervi sufficientemente e mi sforzo di restituire alla visione propria di ciascuno la impronta propria di ciascuno, e di sovrapporre e far combaciare queste due visioni ciascuna alla sua propria orma; se ci riesco, avviene il riconoscimento, ma se non ci riesco, e applico la visione di ognuno dei due alla impronta non sua scambiandole tra loro come chi si calzi a un piede il calzare dell'altro, o anche, come càpita della visione negli specchi che quel che è a destra trascorre a [d] sinistra, càpiti anche a me il medesimo errore; ecco che allora ha luogo ciò che dicemmo opinione di altra cosa e opinar falso. TEET. E' proprio così, o Socrate: mirabilmente tu hai descritto questo caso dell'opinione. SOCR. E dunque si dà lo stesso anche quando, conoscendovi io ambedue, l'uno di voi, oltre che conoscerlo, lo abbia presente ai miei sensi, l'altro no, ma la conoscenza di quello che sento non si accordi con la sensazione: che è ciò appunto su cui insistevo precedentemente, e tu allora non capivi. TEET. No, è vero. SOCR. Questo ti dicevo, che [e] chi conosca una persona e l'abbia presente ai suoi sensi, e la conoscenza si accordi con la sensazione; e conosca del pari un'altra persona, e l'abbia presente ai suoi sensi, e anche di questa si accordi la conoscenza con la sensazione; non sarà mai possibile egli creda che questa seconda persona sia la prima. Non era questo che dicevo? TEET. Sì. SOCR. Ma ci restava il caso descritto ora, in cui appunto diciamo aver luogo la falsa opinione: e cioè di colui che, conoscendo due persone e tutt'e due vedendole o avendone [194a] altra sensazione, non riesce, le impronte che di loro ha nella mente, ad accordarle ciascuna con la sensazione sua propria, e, come un cattivo arciere, scambia nel tiro una mira con l'altra e fallisce; che è ciò che anche si dice falsità. TEET. E a ragione. SOCR. E così pure, quando all'una delle impronte sia presente la sensazione ma all'altra no, se alla sensazione presente la mente adatta l'impronta della sensazione assente, allora fallisce; e così in ogni caso di questo genere. In una parola, per quelle [b] cose che uno mai né conobbe né senti, non è possibile, mi sembra, se è solido ora il nostro ragionare, né fallire né falsa opinione; bensì è possibile per quelle che conosciamo e sentiamo; in queste soltanto si aggira e si volge la opinione divenendo ora falsa e ora vera: vera, se a fronte a fronte e in linea retta combaciano fra loro copie e originali; falsa, se s'incontrano lateralmente e di sbieco. TEET. E non si dice bene, o Socrate? SOCR.

Dirai ciò con una [c] convinzione ancora maggiore quando avrai udito anche il resto. Perché bello è opinare il vero, e opinare il falso è turpe. TEET. E come no? SOCR. Orbene, questo diverso opinare nasce, dicono, di qui. Quando la cera che uno ha nell'anima è profonda e abbondante e liscia e ben temperata, le immagini delle cose che entrano in noi per mezzo delle sensazioni, si imprime in questo "cuore" dell'anima, come lo chiamò Omero volendo alludere a questa somiglianza di 'cera' e 'core'; e allora, come queste impronte [d], incidendovici dentro ben nette e con una sufficiente profondità, durano anche molto tempo, così gli uomini anzi tutto apprendono facilmente e facilmente ricordano, e poi non scambiano i segni delle sensazioni fra loro e opinano con verità; perché essendo codesti segni assai chiari e in ampio spazio distribuiti, fanno presto a ritrovarli, e quindi ad assegnare le cose o, come si dice, gli obbietti reali, ciascuno alla sua propria impronta segnata nel blocco di cera. E questi uomini sono chiamati sapienti. O a te forse non pare così? TEET. Anzi, mirabilmente [e]. SOCR. Altre volte invece questo cuore è irsuto, quale appunto lo lodò il poeta sapientissimo, o è sporco e di cera impura, o liquido troppo o troppo duro; e allora, chi lo ha liquido, facilmente impara ma facilmente anche dimentica, e chi l'ha duro, al contrario. Quelli dunque che hanno cuore irsuto e scabro, qualche cosa come di petroso o pieno di terra e di sporcizie mescolate, costoro hanno le impronte mal distinte; e mal distinte le hanno anche quelli di cuore duro, perché non c'è in loro profondità; e mal distinte anche le hanno quelli dal cuore liquido, [195a] perché confondendosi insieme, presto non si riconoscono più. Se poi, oltre tutto codesto, le impronte, per la ristrettezza del luogo, dato che uno abbia un'animuccia piccina, vengono a cadere insieme l'una su l'altra, esse sono allora più indistinte che mai. Ora questi tali sono tutti quanti nella condizione di opinar falso: perché, quando vedono o odono o pensano alcuna cosa, essendo incapaci di assegnar subito ciascuna cosa al suo proprio segno, sono tardi; e, assegnando cose diverse a segni diversi, il più delle volte travedono e traodono e trapensano; e così hanno nome di persone che su la realtà delle cose si ingannano [b], e cioè di ignoranti. TEET. Tu parli il più diritto fra gli uomini, o Socrate. SOCR. Dobbiamo dire dunque che ci sono in noi opinioni false? TEET. Ma certo. SOCR. E anche opinioni vere? TEET. Anche vere. SOCR. Crediamo dunque si sia raggiunto ormai su questo un accordo sufficiente, che cioè, con ogni certezza, ci sono ambedue in noi queste opinioni? TEET. Mirabilmente.

XXXV. SOCR. Ahimé, Teeteto, che tremenda e sgradevole cosa rischia d'essere un chiacchierone! TEET. O come, [c] perché dici questo? SOCR. Per fastidio della mia poca intelligenza e sì, proprio, di

questa mia smania di chiacchiere. Che altro nome si può dare a uno che tira i discorsi di su e di giù e non ne porta mai a compimento nessuno, incapace com'è per la stupidità sua di persuadersi di nulla? TEET. Ma tu, insomma, di che cosa sei fastidito? SOCR. Non solo sono fastidito, ma ho anche paura di non saper che rispondere se uno mi domanda: "O Socrate, hai tu davvero scoperto che opinione falsa non è possibile né nelle sensazioni fra loro né nei pensieri fra loro, ma solo [d] nel contatto di sensazione e pensiero?". - E io, credo, risponderò di sì, e me ne farò bello, come se proprio qualche cosa di bello avessimo scoperto. TEET. A me almeno, o Socrate, non pare brutto quello che ora s'è dimostrato. SOCR. E dunque, domanderà colui, tu affermi che l'uomo, se noi lo pensiamo soltanto e non lo vediamo, non potremo mai credere che sia cavallo, se anche questo del pari non lo vediamo né tocchiamo ma pensiamo soltanto, e non abbiamo di lui nessun'altra sensazione?". - E risponderò, credo, che questo io affermo. TEET. E a ragione, certo. [e] SOCR. "E allora, seguirà, l'undici, che non si può far altro che pensare, nessuno, il quale muova da codesto tuo ragionamento, potrà mai credere che sia dodici, perché anche questo si può pensare soltanto: non è così?". - Via, dunque, rispondi tu. TEET. E io risponderò che se uno, questo undici, lo vede e lo tocca, potrà, sì, credere che sia dodici; ma se lo ha solo nel suo pensiero non potrà mai di esso opinare così. SOCR. O come, credi tu che nessuno mai, il quale si sia proposto di considerare in se [196a] stesso, da sé, il cinque e il sette, - bada io non dico sette e cinque uomini, né alcun'altra cosa simile, ma il sette e il cinque per se stessi; quel sette e cinque che noi diciamo impressi là in quel tal blocco di cera e che sono delle cose in cui opinare falso non è possibile; - ebbene, io ti domando, questi numeri non si è dato mai che un uomo qualunque li abbia considerati in se stessi, ragionandone fra sé e sé e domandandosi quanto fanno, e che non abbia detto e pensato che fanno undici, e un altro che fanno dodici; oppure tutti quanti dicono e pensano che fanno dodici? TEET. Ma no di certo, ché molti anzi avranno [b] detto undici; e se uno consideri un numero maggiore, più facilmente sbaglia: perché tu parli, io credo, di ogni numero in generale. SOCR. E credi giusto. Rifletti ora: avviene altro in codesto caso se non questo, di credere che il dodici, dico il dodici in sé, quello stampato nel blocco di cera, è undici? TEET. Sì, mi pare. SOCR. Ma allora la discussione non torna un'altra volta al punto di prima? Chi cade in questo errore pensa che una cosa che egli conosce sia un'altra che parimente conosce. E noi dicevamo che ciò è impossibile; ed era proprio questo l'argomento onde concludevamo che necessariamente non [c] esiste opinione falsa, perché se no la stessa persona era costretta a sapere e a non sapere insieme le stesse cose. TEET. Verissimo. SOCR. Bisogna dunque dimostrare che questo opinar falso è altra cosa, e non scambio di

pensiero in rapporto a sensazione. Perché, se fosse così, nei casi in cui si tratti di pensar solamente, non sbagliremmo mai. Ora, invece, o diciamo che non esiste falsa opinione, o che uno, quello che sa, è possibile non lo sappia. Quale scegli di queste due proposizioni? TEET. Difficile scelta mi proponi [d], o Socrate. SOCR. Ma pure non mi sembra che il ragionamento vorrà lasciarle in piedi tutt'e due. In ogni modo, poiché si deve osar tutto, che diresti tu se ci provassimo a mettere da parte il pudore? TEET. O come? SOCR. Risolvendoci a dire che cosa mai è, finalmente, questo conoscere. TEET. E che cosa c'è di impudico in questo? SOCR. Tu non hai badato, si vede, che tutto il nostro ragionamento, fin dal principio, è stato una ricerca di conoscenza, pur non sapendo, appunto, conoscenza che cosa è. TEET. Ma sì, ci ho badato. SOCR. E allora non ti par cosa impudica che gente la quale non sa che cos'è conoscenza, pretenda definire che cos'è il conoscere? Ma il [e] vero è, Teeteto, che già da un pezzo noi siamo contagiati di questo impuro parlare. Mille e mille volte noi abbiamo detto 'conosciamo', 'non conosciamo', 'sappiamo', 'non sappiamo', come se qualche cosa potessimo capire gli uni degli altri, mentre ancora ignoriamo che cos'è conoscenza. Ne vuoi una prova? Anche ora, in questo stesso momento, noi ci siamo serviti un'altra volta delle parole 'ignorare' e 'capire', quasi che ci fosse lecito servircene, dato che di conoscenza siamo privi. TEET. Ma in che modo potrai ragionare, o Socrate, astenendoti da codeste [197a] espressioni? SOCR. Oh, in nessun modo, essendo io quel pover' uomo che sono; ma se fossi un disputatore davvero!... Un uomo simile se fosse qui ora, non solo direbbe che bisogna astenersi da codeste parole, ma rimprovererebbe fortemente voi e me di questo modo di parlare. Comunque, da quel pover'uomo che sono, vuoi ch'io mi avventuri a dire che cosa è il conoscere? Mi pare che sarebbe di qualche utilità. TEET. Ma sì, dunque, coraggio! ché se anche non ti astieni da codeste parole, nessuno certo ti darà addosso.

XXXVI. SOCR. Hai tu udito come definiscono oggi il conoscere? TEET. Forse, ma in questo momento non me [b] ne ricordo. SOCR. Dicono che conoscere significa avere conoscenza. TEET. E' vero. SOCR. Noi però vogliamo fare un piccolo mutamento, e dire che conoscere è possedere conoscenza. TEET. E che differenza c'è, secondo te, fra questa definizione e quella? SOCR. Forse nessuna: a ogni modo, quella che può sembrare ci sia, ascolta e giudica insieme con me. TEET. Volentieri, se ci riesco. SOCR. A me non pare siano la stessa cosa possedere e avere: per esempio, se uno s'è comperata una veste e ne è padrone ma non la indossa, di costui diremo che possiede codesta veste, ma non l'ha. TEET. Giusto. SOCR. Vedi [c] ora se anche della conoscenza è possibile dir così, che uno, pur possedendola, non

l'abbia; bensì la possegga come diremmo di uno il quale, presi alla caccia certi uccelli selvatici, colombi o altro, se li allevi in casa dentro una colombaia che s'è costruita: del quale solo in un certo senso potremmo dire che gli ha sempre codesti uccelli, in quanto già li possiede. O no? TEET. Sì. SOCR. Se non che, in altro senso, potremmo anche dire che non ne ha nessuno, ma solo ha sopra di essi, dal momento che se li sottoggettò collocandoli in un suo recinto domestico, la potestà di [d] prendere e tenere, quando voglia, quel qualunque uccello che di volta in volta brami cacciare, e poi di nuovo rilasciarlo: e questo lo può fare tutte le volte che gli piace. TEET. E' così. SOCR. Ebbene, come prima costruimmo nelle nostre anime non so qual figura di cera, ora invece immaginiamo in ciascuna anima una specie di gabbia ripiena di uccelli di ogni sorta, dei quali parte vadano a schiere, separatamente dagli altri, parte a piccoli gruppi, e alcuni solitari, in mezzo a questi o a quelli, svolazzando [e] dove loro càpita. TEET. Immaginiamo pure così; ma poi che cosa ne segue? SOCR. Finché s'è ancora ragazzi, questo vaso - invece di uccelli intendi conoscenze - bisogna dire che è vuoto; e quando uno, acquistata conoscenza di qualche cosa, la rinserra in codesto recinto, ecco che costui, diciamo, ha appreso o trovato la cosa di cui quella era la conoscenza: e questo è conoscere. TEET. E sia. [198a] SOCR. Ora, l'andare novamente a caccia di quella qualunque conoscenza che uno voglia, e prenderla e tenerla e poi ancora lasciarla andare, vedi un po' tu con quali parole si deve esprimere, se con le stesse del primo momento quando colui venne in possesso di quella conoscenza, o con altre. Capirai più chiaramente da questo esempio che cosa voglio dire. C'è un'arte che tu chiami aritmetica? TEET. Sì. SOCR. Supponi che ella sia una caccia di conoscenze di ogni numero in genere, pari e dispari. TEET. Sta bene. SOCR. Con quest'arte, mi pare, chi l'ha, e ha [b] in sua mano egli stesso le conoscenze dei numeri, e anche le trasmette ad altri, chi le vuole trasmettere. TEET. Sì. SOCR. E chi le trasmette ad altri diciamo che insegna, chi le riceve diciamo che impara; ma chi le ha in suo potere per il fatto che le possiede in quel suo tal colombaio, diciamo che conosce. TEET. Precisamente. SOCR. Sta bene attento ora a quello che ne consegue. Il perfetto aritmetico non conosce tutti i numeri? Perché nella sua anima ci sono conoscenze di tutti i numeri. TEET. Certo. SOCR. [c] E dimmi: un uomo tale potrà mai da sé a sé fare calcoli di numeri che abbia solo nella mente; o farà altri calcoli di cose che sono fuori di lui, fra quante sono numerabili? TEET. E come no? SOCR. Ma fare un calcolo non è altro, diremo, che computare quanto un numero viene a essere. TEET. Sì. SOCR. Dunque è evidente che colui còmputa, come se non la conoscesse, cosa che conosce: perché noi s'era convenuto che egli conosce tutti i numeri. Tu ti rendi conto, credo, di difficoltà di questo genere. TEET. Io sì.

XXXVII. SOCR. Allora noi, prendendo immagine dal [d] possesso e dalla caccia delle colombe, diremo che di due specie è questa caccia, l'una, prima di possedere per possedere, l'altra, di chi già possiede per prendere e avere nelle mani ciò che da tempo possedeva. E così, anche quelle cose di cui già da tempo uno aveva nell'animo le conoscenze, perché le aveva imparate e le conosceva, queste stesse cose egli può tornare a impararle ripigliando e tenendo stretta di ciascuna quella conoscenza che già da tempo possedeva, ma non aveva sotto mano nel proprio pensiero. TEET. Vero. SOCR. Ebbene proprio questa [e] era la domanda che ti facevo poco fa: di che vocaboli ci si deve servire parlando, per esempio, dell'aritmetico quando va per contare, o del grammatico quando va per leggere? si deve dire che dunque come già conoscendo ritorna ciascuno in tali casi a imparare da se medesimo quello che già conosce? TEET. Ma sarebbe assurdo, o Socrate. SOCR. E allora dobbiamo dire che colui si metterà a leggere e a contare cose che non conosce, dopo che noi gli abbiamo [199a] concesso che conosce tutte le lettere e tutti i numeri? TEET. Anche questo sarebbe assurdo. SOCR. Vuoi tu allora che diciamo che delle parole non ci importa niente, stiracchi pur ciascheduno come gli piace il senso di queste, del 'conoscere' e dell' 'imparare': e diciamo invece, poiché altro è, come definimmo, possedere la conoscenza e altro averla, che se da un lato non è possibile che uno quel che possiede non lo possenga, cosicché non si può dare mai in nessun caso che uno quel che sa non lo sappia; è pur possibile dall'altro che di ciò stesso che sa uno prenda opinione falsa? Di fatti è possibile che uno [b] venga ad avere in mano non la conoscenza di codesta cosa che sa, ma un'altra invece di quella, allorché, andando a caccia appunto di una data conoscenza, tra lo svolazzare qua e là delle conoscenze diverse, gli càpiti di sbagliare e di prenderne una per un'altra: come quando quel tale di cui dicevamo credé che l'undici fosse il dodici, e prese la conoscenza dell'undici per quella del dodici, la palombella che gli svolazzava nella testa invece della colomba. TEET. Questo si è ragionevole. SOCR. Quando invece quella conoscenza che uno vuol prendere riesce a prenderla, allora diciamo che colui non s'inganna e opina ciò che realmente è. Ed ecco che così c'è opinione vera e c'è opinione falsa; [c] e di quelle difficoltà che ci davan fastidio prima non ne abbiamo più tra i piedi nessuna. Immagino che dirai come me. O se no, come farai? TEET. Così dico. SOCR. E di fatti ci siamo liberati dalla difficoltà che non conoscano gli uomini quel che conoscono; perché non accade più in nessun modo che noi non possediamo quello che possediamo, sia che di una data cosa si opini falso, sia che si opini vero. Se non che mi pare che un'altra difficoltà, ben più terribile di questa, si affacci all'orizzonte. TEET. Quale? SOCR. A pensare come

potrà mai lo scambio delle conoscenze divenire falsa opinione. TEET. Che cosa [d] vuoi dire? SOCR. Questo, anzi tutto: come pensare che uno, il quale ha in sua mano la conoscenza di una certa cosa, ignori proprio codesta cosa; e non già la ignori perchè non la conosce, ma per il fatto stesso che la conosce? e poi ancora, che colui opini che questa cosa è un'altra e che l'altra è questa? Come non sarebbe un'assurdità grande che l'anima, nel momento stesso che la conoscenza le è presente, non conosca nessuna cosa e ignori tutto? A seguire codesto ragionamento niente impedisce che anche l'ignoranza, quando in noi è presente, ci faccia conoscere qualche cosa, e la cecità ci faccia vedere, se è vero che anche la conoscenza può bene qualche volta farei ignorare.[e] TEET. Forse, o Socrate, abbiamo fatto male a supporre che quei tali uccelli fossero in noi soltanto forme di conoscenze; bisognava anche supporre che insieme svolazzassero nella nostra anima forme di non conoscenze; e così, quello che va a caccia, potendo prendere della stessa cosa ora una conoscenza ora una non conoscenza, se prende una non conoscenza opina falso, se una conoscenza opina vero. SOCR. Non è facile non lodarti, o Teeteto. Ma riconsidera da capo quello che hai detto. Sia pur così come dici: dunque [200a], chi prende la non conoscenza opina falso. Tu dici così, non è vero? TEET. Sì. SOCR. Ma costui anche non reputerà di opinar falso, credo. TEET. No di certo. SOCR. Bensì reputerà di opinar vero; e sarà nella condizione di uno che ben conosce le cose su le quali si è ingannato. TEET. Senza dubbio. SOCR. Costui dunque crederà di aver preso in caccia una conoscenza, non già una non conoscenza. TEET. E' chiaro. SOCR. Ed ecco che dopo un lungo giro ci troviamo di fronte un'altra volta alla stessa difficoltà di prima. E quel tale nostro confutatore [b] si metterà a ridere e ci dirà: "O come, ottimi amici, uno le conosce tutt'e due codeste cose, conoscenza e non conoscenza, e crede che l'una delle due, che conosce, sia l'altra che anche conosce? oppure non ne conosce nessuna delle due, e opina che quella che non conosce sia l'altra che non conosce? oppure ne conosce una, e l'altra no, e crede che quella che non conosce sia l'altra che conosce, o quella che conosce sia l'altra che non conosce? O se no, mi direte da capo che anche di queste conoscenze e non conoscenze ci sono a lor volta altre conoscenze; e che queste conoscenze, chi le possiede perché le ha rinchiuse, secondo la vostra ridicola immagine, in altri suoi [c] colombai, o raffigurate in altri blocchi di cere, finché le possiede le conosce, anche se non le abbia sotto mano nella sua anima? e così voi sarete costretti, dopo mille e mille giri, a finir sempre nello stesso punto senza avanzare di un passo?". - Che cosa risponderemo a queste domande, o Teeteto? TEET. O mio Socrate, io non so in verità che cosa si dovrebbe rispondere. SOCR. Non ha dunque ragione, o figliuolo, questo argomento, di rimproverarci, e non ci dimostra che

abbiamo torto di ricercare la falsa opinione prima della conoscenza, trascurando questa [d]? Conoscere che cos'è falsa opinione non è possibile, se prima non si sia capito bene che cosa è conoscenza. TEET. Io non posso non pensare come dici tu, o Socrate, in questo momento.

XXXVIII. SOCR. Da capo, dunque: che cosa è conoscenza? Ché non ancora vorremo rinunciare, credo, alla ricerca. TEET. Affatto, se non vuoi tu rinunziarci. SOCR. Dimmi, dunque, quale definizione possiamo darne per trovarci il meno possibile in contraddizione con noi stessi? TEET. [e] Quella che già tentammo, o Socrate, nel ragionamento di prima; io almeno non ne ho nessun'altra. SOCR. Quale? TEET. Che conoscenza è la vera opinione. L'opinar vero, mi pare, non è soggetto a errore, e le cose che da esso si generano sono tutte buone e belle. SOCR. Chi guidava gli altri a passare il fiume, - tu lo sai, Teeteto, - "La cosa stessa, disse, lo mostrerà". - E così noi, se andiamo avanti nella ricerca, può darsi che quel che cerchiamo, [201a] capitandoci tra i piedi, ci si chiarisca da sé; ma se stiamo fermi non scopriremo niente. TEET. Hai ragione: andiamo e esaminiamo. SOCR. E sia; ma ci basta un esame breve: c'è tutta un'arte la quale ti dimostra che conoscenza non è codesto che dici. TEET. O come? quale arte? SOCR. L'arte di coloro che sono i più gran maestri di sapienza, che la gente chiama retori e avvocati. Costoro con la loro arte persuadono, ma non già insegnando persuadono, bensì inducendo altrui a pensare quello che vogliono. O credi tu ci siano al mondo maestri così abili i [b] quali, pur non essendo stato nessun de' giudici presente quando certe persone furono derubate di loro averi o altre violenze patirono, siano capaci la verità di codesti fatti, nel breve tempo che un poco di acqua scorre giù dalla clèssidra, di dimostrare a codesti giudici sufficientemente? TEET. No, non lo credo affatto; bensì, capaci di persuadere. SOCR. Ma non dici che persuadere è indurre altrui ad avere un'opinione? TEET. Certamente. SOCR. E allora, quando de' giudici siano giustamente persuasi di cose che solo chi le ha viste le può conoscere, se no no; allora, dico, giudicando codesti giudici di ciò solo che hanno sentito dire [c] e di cui siano riusciti a farsi un'opinione vera, non giudicano essi senza conoscenza, ancorché rettamente persuasi, se è vero che giudicano bene? TEET. E' proprio così. SOCR. Ora, o amico, se opinione vera e conoscenza fossero la medesima cosa, neanche il migliore dei giudici potrebbe mai senza conoscenza opinar rettamente; è chiaro dunque che sono, l'una e l'altra, due cose diverse. TEET. C'è una distinzione, o Socrate, che io ho sentito dire da uno, e me ne ero dimenticato: ci ripenso ora. Diceva colui che conoscenza è la opinione vera accompagnata da ragione; [d] e che opinione senza ragione è al di fuori di conoscenza: che quindi le cose di cui non si dà ragione non sono "conoscibili" - questa parola

adoprava, - quelle di cui si dà ragione, conoscibili. SOCR. Hai fatto bene a dirmelo; ma dimmi anche come li distingueva colui questi tali conoscibili dai non conoscibili; ch'io veda se per caso non abbiamo sentito dire allo stesso modo, io e tu. TEET. Non so se lo potrò ritrovare questo da me; ma se un altro me lo dice, potrò, credo, seguirlo.

XXXIX. SOCR. Ascolta dunque in cambio di un sogno un altro sogno. Pare anche a me di aver sentito da taluni [e] che i primi, dirò così, elementi, onde siamo composti io e tu e le altre cose in genere, non ammettono ragione: ciascun elemento, preso in se stesso, si può solo nominare; predicare di esso altra cosa non è, possibile, neppure che è [202a] né che non è, perché già cotesto gli aggiungerebbe il predicato dell'essere o del non essere, mentre non gli deve aggiungere nulla chi intenda parlare di questo o quell'elemento solo per sé. Difatti neppure l'in sé gli si deve aggiungere, né il 'quello' né il 'ciascuno' né il 'solo' né 'questo' né alcun'altra delle molte determinazioni simili. Le quali, correndo attorno da ogni parte, sono applicabili a tutte le cose in quanto che dalle cose a cui si applicano sono diverse: e bisognerebbe, dato che ragionare di esso elemento fosse possibile e questo avesse una sua propria ragione, bisognerebbe, dico, ragionarne indipendentemente da tutte codeste altre determinazioni. Ma in realtà [b] nessuno dei primi elementi può essere espresso da una ragionata proposizione, perché, non avendo niente altro all'infuori del nome, nessun'altra cosa gli conviene all'infuori di questa sola, d'essere nominato; qualora si tratti, invece, delle cose che di questi elementi sono composte, a quel modo che sono intrecciate esse, così anche i nomi loro, intrecciati insieme, diventano ragionata proposizione: intreccio di nomi è ciò appunto che costituisce l'essenza della proposizione. E così è che gli elementi sono irrazionali e inconoscibili, ma sensibili; i nessi sono conoscibili, enunciabili e opinabili con vera opinione. Orbene, quando di qualche cosa uno riesca a formarsi la opinione vera, ma [c] senza ragione, l'anima sua, riguardo a codesta cosa, è nel vero, ma non la conosce, perché non ha conoscenza di una data cosa chi non è capace di darne e riceverne ragione; chi invece riesca ad annettervi e cogliervi la ragione, costui è capace di tutto codesto, ed è anche, rispetto al conoscere, nella condizione migliore. E' così il sogno che tu udisti, o altrimenti? TEET. Proprio così. SOCR. Allora, ti soddisfa definire in questo modo, che conoscenza è opinione vera accompagnata da ragione? TEET. Perfettamente [d]. SOCR. O dunque, Teeteto, siamo riusciti noi, ora, così a caso, in questo giorno, a cogliere una verità che già da tanto tempo tanti uomini sapientissimi ci sono invecchiati su per cercarla e non l'hanno trovata? TEET. Eppure a me pare, o Socrate, che sia detto bene quel che ora s'è detto.

SOCR. Può anche darsi che in se stessa la definizione sia buona così: che altra specie di conoscenza ci potrebbe mai essere fuori di ragione e di retta opinione? Tuttavia c'è un punto di quel che s'è detto che non mi soddisfa. TEET. Quale è? SOCR. Quello stesso che sembra essere l'argomento più fino: che gli elementi sono inconoscibili [e], tutti i nessi invece conoscibili. TEET. E non è giusto? SOCR. Bisogna vedere. Noi abbiamo, per dir così, come ostaggi della dottrina, gli esempi di cui si valse colui che disse tutte queste cose. TEET. E quali? SOCR. Le lettere dell'alfabeto come elementi, e le sillabe come nessi. O credi che ad altro mirasse chi enunciò la dottrina che stiamo esponendo? TEET. No, a questo.

[203a] XL. SOCR. Ebbene, ripigliamoli questi esempi e saggiamoli; o piuttosto saggiamo noi stessi per vedere se così o no imparammo le lettere. Dimmi, dunque, per prima cosa: veramente le sillabe ammettono ragione e le lettere no? TEET. Mi pare. SOCR. Benissimo, pare anche a me. Ora, se uno t'interrogasse su la prima sillaba del mio nome, in questo modo, - "Dimmi, Teeteto, che cosa è So", - tu che cosa risponderesti? TEET. Che è s e o. SOCR. E ritieni sia questa la ragione della sillaba? TEET. Sì. SOCR. O bravo, dimmi allo stesso modo anche la [b] ragione dell's. TEET. E come può uno compitare elementi dell'elemento? Ché l's, o Socrate, è una delle lettere non vocali, un mero suono, come di lingua che sibila; e c'è poi il b e la più parte delle altre lettere le quali non hanno né voce né suono: cosicché sta benissimo dire che codesti elementi sono irrazionali; tanto è vero che perfino i sette che sono i più distinguibili fra tutti hanno solo voce, ma ragione nessuna. SOCR. Dunque, amico mio, su questo punto del problema della conoscenza abbiamo colpito [c] giusto. TEET. Pare. SOCR. Ma dimmi, s'è anche detto giusto che la lettera non è conoscibile, ma la sillaba sì? TEET. Probabilmente. SOCR. Dimmi ora, che cosa intendiamo per sillaba, le due lettere se sono due, e tutte se sono più; oppure una specie di idea unica generatasi dalla combinazione di esse lettere? TEET. Tutte le lettere, direi io. SOCR. Bene; vedi il caso di queste due, l's e l'o: tutt'e due insieme sono la prima sillaba del mio nome. Chi conosce la sillaba non conosce ambedue le lettere? [d] TEET. Certo. SOCR. Cioè conosce l's e l'o. TEET. Sì. SOCR. O come, ignora ciascuna di esse, e, non conoscendo né l'una né l'altra, le conosce tutt'e due? TEET. Ma sarebbe cosa impensabile e mostruosa, o Socrate. SOCR. Ma pure, se è necessario che conosca ciascuna delle due chi ha da conoscerle tutt'e due, è assolutamente necessario che conosca prima le lettere chi dovrà poi conoscere la sillaba: e così il nostro bel ragionamento ci scappa via e [e] se ne va. TEET. E svelto svelto se ne va. SOCR. Perché non gli abbiamo fatto la guardia come si doveva. Bisognava porre che la

sillaba non è le lettere, bensì una specie di idea unica nata da quelle, con un'unica forma sua per se stessa, e diversa dalle lettere. TEET. Vero: può darsi che la cosa sia piuttosto così che in quell'altro modo. SOCR. Bisogna pensarci: non si può abbandonare così ignobilmente una dottrina grande e rispettabile. TEET. No, affatto. SOCR. Sia pur così come abbiamo detto ora: il [204a] nesso è un'idea unica costituita di elementi ogni volta armonizzati insieme; e ciò tanto se si tratta di lettere quanto di ogni altra specie di elementi. TEET. Benissimo. SOCR. Non bisogna dunque che il nesso abbia parti. TEET. Perché? SOCR. Perché, dove ci sono parti, l'intero non può non essere tutte le parti. O vuoi dire che anche l'intero è costituito di parti, pur essendo un'idea unica diversa da tutte le sue parti? TEET. Così dico. SOCR. Ma il tutto e l'intero dici che sono la stessa cosa o una cosa diversa [b] ciascuno? TEET. Io non ho niente di sicuro da dire; ma poiché desideri ch'io ti risponda bravamente, mi arrisico a dirti che sono una cosa diversa. SOCR. La tua bravura, o Teeteto, va bene; ma se anche la tua risposta vada bene, questo bisognerà vederlo. TEET. Sì, bisogna vederlo.

XLI. SOCR. Dunque ci sarebbe differenza, a sentire quel che dici ora, fra l'intero e il tutto? TEET. Sì. SOCR. Ma come, fra tutte le parti e il tutto c'è differenza? Per esempio, quando contiamo uno, due, tre, quattro, cinque, [c] sei; e quando diciamo due volte tre o tre volte due, o quattro più due o tre più due più uno: in tutti questi casi diciamo sempre lo stesso numero o un numero differente? TEET. Lo stesso numero. SOCR. Cioè il sei. TEET. Sì. SOCR. Ebbene, in ciascuna di queste espressioni non abbiamo detto sempre tutt'e sei unità? TEET. Sì. SOCR. E non diciamo un tutto unico dicendo codeste sei unità tutte quante? TEET. Necessariamente. SOCR. E che altro è codesto tutto se non le sei unità? TEET. Niente altro. [d] SOCR. Dunque, in tutto ciò che risulta di numeri, o diciamo 'tutto' o diciamo 'tutte le unità', indichiamo sempre la medesima cosa. TEET. E' chiaro. SOCR. Vediamo così ora: il numero del pletro e il pletro sono la stessa cosa, non è vero? TEET. Sì. SOCR. E il numero dello stadio e lo stadio egualmente. TEET. Sì. SOCR. E così anche il numero dell'esercito è lo stesso che l'esercito, e tutte le altre cose siffatte allo stesso modo; perché di ciascuna di esse tutto il numero è tutto l'essere. TEET. Sì. SOCR. Ma il numero di ciascuna cosa è forse altro [e] che le sue parti? TEET. Niente altro. SOCR. Ora, tutte le cose che hanno parti, saranno costituite di parti, non è vero? SOCR. Ma tutte le parti di una cosa siamo già d'accordo che sono tutta la cosa, se è vero che anche tutto il numero è tutta la cosa. TEET. Sì. SOCR. Ma allora l'intero non è costituito di parti, perché sarebbe un tutto se fosse tutte le parti. TEET. Non pare. SOCR. Ma parte può ella essere quello che è, cioè

parte, di altra cosa [205a] dell'intiero? TEET. Sì, del tutto. SOCR. Assai bene ti difendi, o Teeteto: ma dimmi, il tutto non è appunto questo, cioè tutto, quando niente gli manca? TEET. Necessariamente. SOCR. E non è anche intiero questo medesimo, a cui niente da nessun lato faccia difetto? Quello invece a cui qualche cosa faccia difetto non sarà né intiero né tutto, essendo tutt'e due insieme la stessa cosa per la stessa ragione. TEET. Mi pare ora che non ci sia nessuna differenza fra tutto e intiero. SOCR. Ebbene, non dicevamo noi che quando una cosa è costituita da parti, l'intiero e il tutto sono tutte codeste parti? TEET. Precisamente. SOCR. E allora, per tornare al punto che tentai di chiarire poco fa, ci si presentano questi due casi: o la sillaba non [b] è lo stesso che le lettere, e necessariamente ella non ha le lettere come sue parti; o è lo stesso che le lettere, e necessariamente sillaba e lettere devono essere conoscibili allo stesso modo. TEET. E' così. SOCR. Ma non fu appunto per evitare questo che noi supponemmo la sillaba cosa diversa dalle lettere? TEET. Sì. SOCR. Ebbene, se le lettere non sono parti della sillaba, mi sai tu dire altre cose le quali siano parti della sillaba ma non siano le lettere? TEET. In nessun modo, o Socrate: perché se io concedessi che della sillaba ci sono parti, sarebbe ridicolo buttarsi via le lettere per ricorrere ad altro. SOCR. Cosicché [c], o Teeteto, secondo quello che ora dici, la sillaba sarà semplicemente una specie di idea unica indivisibile. TEET. Pare. SOCR. Ti ricordi, o amico, che nel discorso di poco fa noi accettammo, e ritenemmo anzi fosse detto bene, che dei primi elementi - quelli, dico, di cui sono composte le altre cose - non si può dar ragione perché ognuno di essi preso in sé e per sé è incomposto; e che quindi non è giusto, nominandoli, nemmeno aggiunger loro predicati come 'essere', 'questo', e simili, in quanto sono determinazioni diverse ed estranee; e che appunto questa è la causa che rende ciascuno di codesti elementi irrazionale e inconoscibile? TEET. Sì, mi ricordo. SOCR. [d] E non è anche questa la causa del loro esser semplici e indivisibili? Io non ne vedo altra. TEET. Non pare ci sia infatti. SOCR. O allora, non c'è venuta a cadere anche la sillaba nella stessa specie di ciascuno di quei primi elementi, se è vero che non ha parti ed è unica idea? TEET. Proprio così. SOCR. Se dunque la sillaba è un nesso di più lettere ed è un intiero, e codeste lettere sono parti di essa sillaba; ne consegue che anche le lettere come le sillabe sono conoscibili ed enunciabili, dal momento che tutte le parti s'è dimostrato essere la stessa cosa dell'intiero. [e] TERT. Precisamente. SOCR. Se poi la sillaba è un che unico e senza parti, anche la sillaba sarà allo stesso modo della lettera irrazionale e inconoscibile, perché la stessa causa farà irrazionali e inconoscibili ambedue. TEET. Non potrei dire diversamente. SOCR. Dunque non possiamo consentire all'opinione di coloro i quali dicono che la sillaba è conoscibile ed enunciabile, e la

lettera no. TEET. Certo non possiamo, se si ha fede nel nostro ragionamento. [206a] SOCR. Ma allora non consentirai piuttosto alla opinione di chi dice il contrario, dopo quello che tu stesso hai sperimentato in te nell'apprendimento delle lettere? TEET. Quale esperimento? SOCR. Questo, che tu, nell'apprendere codeste lettere, non hai fatto altro continuamente che esercitarti a distinguerle ciascuna per sé, sia con la vista sia con l'udito, in modo che la posizione loro, nella pronuncia o nella scrittura, non ti confondesse. TEET. E verissimo questo che dici. SOCR. E aver appreso perfettamente l'arte del citarista che altro significa se non essere [b] in grado di seguire ogni suono e distinguere di che corda è? E codesti suoni, tutti sono d'accordo che si dicono appunto l'alfabeto della musica. TEET. Niente altro che questo. SOCR. Se dunque dobbiamo, da questi elementi e nessi dei quali abbiamo esperienza noi stessi, argomentare anche per gli altri, diremo che gli elementi hanno una conoscibilità molto più evidente dei nessi, e molto più efficace e propria relativamente al compiuto apprendimento di ogni singola disciplina; e se uno ci dica che il nesso è per sua natura conoscibile, e l'elemento è inconoscibile, noi riterremo che colui o vuole scherzare o dice cosa senza senso. TEET. Non c'è dubbio.

[c] XLII. SOCR. Di ciò in verità altre dimostrazioni ancora, se non mi sbaglio, si potrebbero dare; ma non voglio che per codesto ci sfugga di mente quello che c'eravamo proposto, di esaminare che cosa si vuol intendere quando si afferma che ragione aggiunta a opinione vera è la più perfetta forma di conoscenza. TEET. Sì, bisogna esaminare questo. SOCR. O via, chi dice così che cosa vuol significhi la parola 'ragione'? A me pare una di queste tre cose. TEET. Quali? SOCR. La prima sarebbe questa: [d] manifestare il proprio pensiero, mediante la voce, con verbi e nomi, effigiando nelle parole che fluiscono dalle labbra, come in acqua o specchio, l'immagine dell'opinione. Non ti pare che ragione sia qualche cosa di simile? TEET. Mi pare. Certo chi fa codesto diciamo che ragiona. SOCR. Però codesto, cioè significar con parole che opinione ha uno di una data cosa, chiunque, più o meno prontamente, se non è muto e sordo di natura, è capace di farlo. E, in questo senso, tutti coloro che hanno una giusta opinione, [e] è evidente che tutti quanti l'avranno accompagnata da ragione; e quindi non ci sarà mai giusta opinione scompagnata da conoscenza. TEET. E' vero. SOCR. Ma non dobbiamo accusare troppo facilmente di aver detto cosa senza senso chi definisce conoscenza nel modo che stiamo ora esaminando; perché forse, dicendo così, colui non intendeva dir questo, bensì che una persona, quando sia interrogata sopra una data cosa, è capace di rispondere a chi la [207a] interroga rendendo conto della cosa per mezzo degli

elementi che la compongono. TEET. Per esempio, che cosa vuoi dire, Socrate? SOCR. Per esempio, questo, che anche Esiodo, parlando del carro, dice "i cento pezzi del carro". I quali io non saprei enumerare, e, credo, neanche tu; ma comunque saremmo contenti, a chi ci domandasse che cosa è carro, di poter rispondere ruote, asse, cielo, cerchi, timone. TEET. Benissimo. SOCR. Se non che, probabilmente, colui ci reputerebbe gente ridicola rispondendo solo così; come infatti saremmo se, interrogati sul [b] tuo nome e rispondendo, sillaba per sillaba, mostrassimo, sì, col renderne conto come facciamo, di averne giusta opinione, ma anche ci reputassimo grammatici e capaci di possedere e significare secondo grammatica la ragione del nome di Teeteto: mentre invece non è possibile che dica cosa veruna a norme di conoscenza chi prima non sia penetrato a fondo di ciascuna cosa, insieme con vera opinione, attraverso gli elementi che la compongono; che è quel che già dicemmo precedentemente. TEET. Dicemmo così infatti. SOCR. E così anche del carro noi possiamo, sì, aver giusta opinione; ma solo chi riesca, scorrendo per [c] quei suoi cento pezzi, a definirne l'essenza, solo colui alla opinione vera avrà aggiunta, con codesto, anche la ragione; e della natura del carro, anziché una mera opinione, avrà insieme scienza e conoscenza, essendo penetrato fin dentro al tutto attraverso gli elementi. TEET. E non ti pare sia detto bene, o Socrate? SOCR. E a te pare ben detto, o amico? ammetti tu che la esposizione di ciascuna cosa per mezzo dei suoi elementi sia ragione, e quella fatta per nessi o per aggruppamenti anche maggiori sia [d] senza ragione? Questo dimmi, e questo punto vogliamo esaminare. TEET. Ma sì, io lo ammetto pienamente. SOCR. Forse dici questo reputando che taluno abbia conoscenza di qualche cosa allorché creda, per esempio, che lo stesso elemento ora appartenga alla stessa cosa ora a un'altra; o anche quando alla stessa cosa ora creda appartenga un elemento ora un altro? TEET. Niente affatto. SOCR. Ma allora non ti ricordi, quando incominciasti a imparare le lettere dell'alfabeto, che tu e gli altri facevate precisamente così? TEET. Tu vuoi dire che, della stessa sillaba, ora credevamo che la lettera fosse questa, [e] ora quella; o anche che, la stessa lettera, ora la univamo alla sillaba cui spettava, ora a un'altra? SOCR. Questo dico. TEET. Non me ne sono dimenticato affatto; e sono ben lontano dal credere che abbiano conoscenza coloro che si trovano in questa condizione. SOCR. O allora? Quando in quel primo tempo che s'impara a scrivere, scrivendo uno il nome *Theeteto*, creda di dover scrivere *Th* e *e*, e così [208a] scriva; e provandosi poi a scrivere il nome *Theodoro* creda di dover scrivere *T* e *e*, e così scriva: ebbene, diremo che colui ha conoscenza della prima sillaba dei vostri due nomi? TEET. Ma dicevamo pure or ora d'accordo che chi fa codesto non ha conoscenza. SOCR. E niente impedisce che anche rispetto alla

seconda sillaba e alla terza e alla quarta la stessa persona sia senza conoscenza. TEET. No, niente. SOCR. E non è chiaro che allora colui, quando scriva per ordine il nome *Theeteto*, lo scriverà possedendone, oltre che retta opinione, anche tutti gli elementi che lo compongono, uno dopo l'altro? TEET. E' chiaro. SOCR. [b] E tuttavia non ne ha conoscenza, ma solo retta opinione, come stiamo dicendo. TEET. Sì. SOCR. E ne ha la ragione insieme con retta opinione; perché lo scrisse possedendone tutti gli elementi in fila, che è ciò appunto che convenimmo di chiamare ragione. TEET. Vero. SOCR. C'è dunque, o amico, una retta opinione accompagnata da ragione, la quale non si deve ancora chiamar conoscenza. TEET. Pare.

XLIII. SOCR. Cosicché fu sogno, evidentemente, la nostra ricchezza, quando credemmo di aver in mano la più sicura ragione di conoscenza. O vuoi che non la condanniamo ancora? Ché forse non in questo modo colui avrà [c] voluto definire la parola 'ragione', bensì nell'altro che tuttavia rimane dei tre; noi dicemmo che certo in uno di codesti tre avrebbe posto il senso della parola 'ragione' chi definì conoscenza essere giusta opinione accompagnata da ragione. TEET. Hai fatto bene a ricordarmelo: di fatti ne rimane ancora uno. Il primo era come chi dicesse un'immagine del pensiero nella voce; il secondo, che abbiamo esaminato dianzi, era un giungere fino all'intero percorrendo tutta la serie degli elementi; e ora il terzo quale è? SOCR. Quello che diranno i più: poter indicare un segno onde la cosa di cui si domanda differisce da tutte le altre. TEET. Per esempio, quale ragione, e di che cosa, mi puoi dire? [d] SOCR. Per esempio, se ti piace, del sole: credo basti, per avere il tuo assenso, dire del sole che è il più risplendente di tutti i corpi celesti che girano intorno alla terra. TEET. Sta bene. SOCR. Vedi ora perché diciamo così; e il perché è quello che dicevamo or ora: che cioè, se tu colga di una data cosa quel tale segno distintivo ond'ella si distingue dalle altre, tu coglierai, come dicono, la ragione di codesta cosa; qualora invece tu ne colga soltanto una qualità comune, avrai la ragione di quelle cose a cui codesta qualità [e] comune appartiene. TEET. Capisco; e mi pare sia giusto intendere la parola 'ragione' in tale modo. SOCR. E così colui che, già avendo di una qualunque delle cose che esistono retta opinione, ne colga inoltre quel segno onde si distingue dalle altre, egli verrà ad avere di codesta cosa anche la conoscenza, mentre prima non ne aveva che l'opinione. TEET. Diciamo proprio così. SOCR. Se non che, caro Teeteto, ora che mi sono avvicinato un po' di più a quel che stiamo dicendo, come chi si avvicina a uno scenario dipinto, non ne capisco più niente del tutto; mentre, finché ne stavo discosto, qualche cosa mi pareva pure che si dicesse. TEET. O come, perché questo? [209a] SOCR. Te lo dirò, se ci riesco: per esempio, io ho di te retta opinione; se anche io colga di te

la ragione, allora ti conosco; se no, ti opino soltanto. TEET. Sì. SOCR. E ragione, dicevamo, significa interpretazione della tua differenza. TEET. Appunto. SOCR. Ebbene, quando di te opinavo soltanto, che forse coglievo in te, col pensiero, alcuno di quei segni distintivi onde tu ti distingui dagli altri? TEET. Non parrebbe. SOCR. Dunque pensavo di te qualche cosa di comune che non è più proprio di te che [b] di chiunque altro. TEET. E' naturale. SOCR. Ma dimmi allora, come facevo mai io, in codesto caso, a opinare di te piuttosto che di un altro qualsiasi? Supponi ch'io pensi qui di Teeteto in questo modo, che è uomo, che ha naso e occhi e bocca, e così via, un per uno, tutte le altre membra: orbene, questo pensiero è mai possibile faccia sì ch'io pensi piuttosto a Teeteto che a Teodoro, o all'ultimo, come si dice, dei Misi? TEET. Non è possibile. SOCR. E ancora; se io penso di uno che, come te, non solo abbia [c] naso e occhi, ma anche sia rincagnato di naso e con gli occhi in fuori, che forse per codesto dovrò io opinare te piuttosto che me o un altro dei tanti che assomigliano a me e a te? TEET. No. SOCR. Ma pure, credo, la opinione che io ho di Teeteto non sarà formata in me prima che questa tua rincagnatura di naso non abbia lasciato nella mia memoria imprimendovici, un suo segno particolare che la differenzia da tutte le altre rincagnature che ho vedute; e così dico di tutti gli altri segni di cui il tuo aspetto risulta; e sarà questo o quello che desterà in me, anche se t'incontro domani, il ricordo della tua persona e farà ch'io abbia di te giusta opinione. TEET. Verissimo. SOCR. Cosicché [d] anche la retta opinione risale per ciascuna cosa alla differenza. TEET. Pare. SOCR. E allora questo aggiunger ragione alla retta opinione che cosa significa in più? perché, se significa dover tuttavia opinare in che si differenzia una cosa dalle altre, la proposta è sommamente ridicola. TEET. Come? SOCR. Perché alla retta opinione che noi già abbiamo della differenza onde si distinguono certe cose dalle altre, ci comanda di aggiungere tuttavia retta opinione della differenza onde queste medesime cose si distinguono dalle altre. E così, rivoltare, come dicono, una bacchetta o un pestello o altra cosa rotonda da un lato o [e] dall'altro, sarebbe sempre poco o nulla di fronte a una proposta come codesta. La quale sarà più giusto chiamarla il comando di un cieco; e in verità comandarci di aggiungere tuttavia quello che già abbiamo perché s'impari quello che già opiniamo, è cosa in tutto degna realmente di un uomo accecato. TEET. Dimmi ora, che cosa volevi sapere dianzi quando mi domandavi... SOCR. Questo, che, se cogliere di una cosa anche la ragione vuoi dire conoscere e non già solo opinare, la differenza di detta cosa, allora, caro figliolo, sarebbe una meraviglia, perché avremmo scoperto la più bella tra le ragioni di conoscenza: infatti conoscere, [210a] mi pare, è cogliere conoscenza; non è così? TEET. Sì. SOCR. E allora colui, naturalmente, interrogato che cosa è

conoscenza, risponderà che è retta opinione con conoscenza di differenza; perché aggiunta di ragione vorrebbe dir proprio questo, chi segua l'interpretazione sua. TEET. Così pare. SOCR. E sarebbe risposta quanto mai stolidissima, perché ci verrebbe a dire, mentre noi stiamo cercando che cosa è conoscenza, che conoscenza è retta opinione con conoscenza sia pur con conoscenza di differenza o di che altro vuoi. Cosicché, o Teeteto, né sensazione, né opinione [b] vera, né ragione accoppiata con vera opinione, potranno mai essere conoscenza. TEET. No, è chiaro. SOCR. Ebbene, amico, dimmi, siamo noi ancora gravidi di qualche cosa intorno alla conoscenza, e con le doglie del parto; oppure tutto quel che s'aveva in noi lo abbiamo partorito? TEET. Io t'assicuro che per l'aiuto tuo assai più cose ho dette che non ne avessi dentro di me. SOCR. Ma tutte queste cose non ho io mostrato con l'arte mia di ostetrico che sono vuote e vane, e che non vale la pena di allevarle? TEET. Proprio così.

XLIV. SOCR. Quando dunque tu voglia, o Teeteto, dopo [c] di queste, divenir gravido di altre meditazioni: se ci riuscirai, sarai pieno, in virtù della presente ricerca, di meditazioni migliori; se rimarrai vuoto e sterile, sarai men pesante a chi è teco e più mansueto, ché allora non crederai, nella tua saggezza, di conoscere quello che non conosci. Di questo soltanto è capace la mia arte, niente di più; né io so cosa alcuna di quelle che fanno gli altri, quanti mai sono e furono uomini grandi e meravigliosi. Quest'arte ostetricia anch'io l'ebbi, come mia madre, in dono da un dio; per aiuto alle donne ella, io per aiuto degli uomini, quanti [d] sono come te giovani e nobili e belli. E ora mi bisogna andare al portico del Re per rispondere all'accusa che contro di me ha scritta Melèto; ritroviamoci qui di nuovo domattina, o Teodoro.

IL SOFISTA

Traduzione di Attilio Zadro

SOMMARIO

Socrate, Teodoro, Teeteto e lo straniero di Elea - presentato da Teodoro - si ritrovano secondo l'appuntamento preso il giorno prima (nel *Teeteto*). Socrate pone il problema allo straniero eleate: "sofista", "politico" e "filosofo" sono tre nomi per indicare una sola cosa o, come sono tre i nomi, così sono tre le cose? (I 216a-217b). Lo straniero dichiara che non pronuncerà un lungo discorso, ma discuterà con il giovane Teeteto (II 217c-218b). La ricerca sarà per ora limitata al "sofista". Difficoltà di definire che cosa è il sofista e metodo della ricerca. Si convincerà con un esempio facile per applicare poi il metodo all'oggetto in questione (III 218b-219a). L'esempio è quello del "pescatore con la lenza": la sua è un'arte acquisitiva e non produttiva (IV 219a-c). Un'arte acquisitiva mediante la forza e non mediante il contratto, occulta (caccia) e non palese, di esseri viventi, natanti nell'acqua, con un colpo dal basso in alto (l'amo e la lenza) (V 219c-220d). Diversa perciò da quella che opera con un colpo dall'alto in basso (la fiocina) (VI 220d-221a). Riepilogo della definizione, così ottenuta per via di successive divisioni, del pescatore con la lenza (VII 221a-c). Applicazione del metodo alla definizione del sofista: anche quella del sofista è un'arte acquisitiva, cioè una caccia (VIII 221c-222b). E' una caccia che si esercita sull'animale più domestico (l'uomo), ed è pacifica, fatta mediante la persuasione privata e ricavandone guadagno sotto il pretesto di insegnare la virtù (IX 222b-223a). Riepilogo della **prima definizione** e passaggio alla seconda, terza e quarta definizione tratte dalle altre suddivisioni dell'arte acquisitiva (in quanto acquisitiva mediante scambio e commercio). **Seconda definizione**: l'arte del sofista come commercio di cognizioni (X 223a-224b). Terza definizione: il sofista come commerciante al minuto, per ciò che concerne la virtù, sia di prima mano che di seconda mano (XI 224b-e). **Quarta definizione**: l'arte del sofista è quella di disputare nei discorsi (che è una parte della lotta, a sua volta parte dell'arte acquisitiva) per guadagno (XII 224e-226a). **Quinta definizione**: l'arte sofistica come arte della purificazione, cioè come rientrante in quella parte dell'arte dello sceverare, che è appunto

lo sceverare il buono dal cattivo: la purificazione (XIII 226a-e). Purificazioni del corpo, sia interne che esterne (e alla scienza poco importa se questo argomento non è nobile) e purificazioni dell'anima (XIV 226e-227d). La purificazione dell'anima come eliminazione di ciò che costituisce la sua malattia o la sua bruttezza e la malattia dell'anima è il vizio e la cattiveria, la sua bruttezza è l'ignoranza (XV 227d-228e). Per guarire la malattia e la bruttezza del corpo ci sono la medicina e la ginnastica; per guarire la malattia e la bruttezza dell'anima occorrono la giustizia punitiva e la *paidéia* (XVI 228e-229d). Per educare sono possibili due metodi: l'ammonizione e, quando questa non basta, la confutazione. La confutazione è particolarmente necessaria per eliminare quella ignoranza che è credere di sapere senza sapere (XVII 229d-230e). Di questa confutazione è capace soltanto la "nobile sofistica" (XVIII 231a-c). Ricapitolazione delle definizioni date e riflessioni sulla varietà di immagini che esse presentano. Tra le varie definizioni viene messa in risalto quella del sofista come "antilogico", cioè maestro nell'arte di contraddire (XIX 231c-232a). Ma contraddire su che cosa? Su tutto? Ma ciò non è possibile! Se il sofista dice questo inganna e offre di sé un'immagine che non corrisponde alla realtà (XX 232a-233c). La scienza del sofista è perciò apparente, ma priva di verità. La sua onniscienza è simile alla capacità di chi si vantasse di "fare" tutte le cose, perché le imita e le copia. La sua scienza è uno scherzo come la mimetica (XXI 233c-234b). Ancora su questo concetto, e **sesta definizione**: il sofista come incantatore e imitatore (XXII 234b-235a). Orbene, della mimetica possono essere divise due parti: quella "icastica", che riproduce fedelmente l'oggetto, e quella "fantastica", che ne dà solo una parvenza. Ma come è possibile "parere" e "non essere"? (XXIII 235b-236d). Qui si tocca il fondo della difficoltà: come è possibile che qualcosa appaia ma non sia? come è possibile dire qualcosa che non è e che quindi è falsa? Aveva ragione Parmenide quando affermava che il non-essere non è e quindi non può essere neppure pronunciato, e tuttavia ammettere che si possa dire il falso è come ammettere che il non-essere è (XXIV 236d-237b). Il problema del non-essere: il non-essere non può essere neppure pronunciato, perché non può essere riferito ad alcuna cosa, che è sempre qualcosa che è (XXV 237b-e). E perché nulla può essere riferito al non-essere, neppure il numero (singolare, plurale o duale). Cosicché il non-essere è inconcepibile e inesprimibile. Anzi, neppure questo si può affermare perché è contraddittorio (XXVI 238a-239a). Il non-essere non può essere né affermato né negato. Il sofista si è rifugiato così in un luogo del tutto inaccessibile: per le immagini si dovrà fare lo stesso discorso che per il non-essere? (XXVII 239b-c). In generale: che cosa è l'immagine? non è il reale, eppure, come immagine, è. E se diciamo

che il sofista ci porta ad opinare il falso - cioè ad opinare che è quel che non è o che non è quel che è - diciamo che il falso è pensabile (XXVIII 239c-241b). Come uscire da questa contraddizione? Bisogna avere il coraggio di andare avanti, anche a costo di apparire "parricidi", infrangendo il divieto di Parmenide; estrema difficoltà dell'impresa (XXIX 241b-242b). Per risolvere la difficoltà si esaminerà il concetto di essere che a quello di non-essere si accompagna come corpo e ombra. Oscurità dei filosofi precedenti che hanno parlato dell'essere, sia quelli monisti, come Parmenide, sia quelli dualisti, sia quelli pluralisti, come le "muse Ioniche" (XXX 242b-243c). Incongruenze delle tesi dei dualisti, sempre in bilico tra pluralismo e monismo (XXXI 243d-244b). Incongruenze delle tesi dei monisti, costretti ad adoperare due nomi - essere e uno - per un'unica cosa. Natura del nome e suo rapporto con la cosa. Difficoltà di identificare l' "uno" con il "tutto" (XXXII 244b-245e). Insanabile contrasto tra i "materialisti", per i quali reale è solo ciò che è corporeo, e gli "amici delle forme", per i quali la vera realtà è costituita solo dalle molteplici forme intelligibili e incorporee. Come conciliarli (XXXIII 245e-246d). Si immagina che ai materialisti -diventati alquanto più trattabili, venga chiesto se esiste "il vivente mortale", cioè il "corpo animato". Alla risposta affermativa consegue la realtà dell'anima che è incorporea. Proposta di definire "reale" ciò che può agire o patire. Tale proposta viene accolta almeno provvisoriamente (XXXIV 246e-248a). Tale proposta viene poi girata agli "amici delle forme", che l'accettano per quel che concerne il mondo del divenire, ma non per quello dell'essere vero. Ma il vero essere non può essere, privo di anima, di vita, di mente e di moto. E' impossibile che esista solo quiete o solo moto: necessità di una conciliazione (XXXV 248a-249d). Quietè e moto sono opposti: se c'è l'uno non può esserci l'altro. E tuttavia entrambi sono. Che cosa vogliamo dire con ciò? Che l'essere è un terzo termine? ma anche l'essere, come tutte le cose, e si muove o sta fermo. Anche per l'essere ci troviamo in una aporia non meno grave di quella in cui ci siamo trovati per il non-essere. Per uscirne si prende in considerazione il problema della predicazione, cioè dell'attribuzione di più predicati ad uno stesso soggetto (XXXVI 249d-251a). Confutata la tesi di coloro che ritengono possibili solo i giudizi identici, il problema si presenta in questo modo: quale delle tre ipotesi, tutti i termini si predicano con tutti i termini, oppure nessuno con nessuno, oppure qualcuno con qualche altro sì e con qualche altro no, è vera? Se è vera la prima ipotesi, il moto si predica della quiete e viceversa; se è vera e la seconda moto e quiete non sono; non resta quindi che ritenere come vera la terza ipotesi (XXXVII 251a-252d). Occorre una arte che sappia quali "generi" si predicano e quando si predicano, così come la grammatica e la musica conoscono le regole con cui si uniscono le

lettere e i suoni: quest'arte è la dialettica, regina delle scienze, e forse identica con la stessa filosofia (XXXVIII 252e-253c). La dialettica e le sue operazioni. La "comunione dei generi e la "divisione" le sue diverse procedure: questa dialettica è propria del filosofo, altrettanto difficile a scorgere dell'arte del sofista (XXXIX 253c-254b). Applicazione di questa dialettica ai generi dell'essere e deduzione dei "cinque generi sommi": oltre "essere", "moto" e "quiete" (ciascuno identico a sé e diverso dagli altri) vengono individuati gli altri due generi: quello dell' "identico" e quello del "diverso" (XL 254b-255e). Il non-essere come diverso (XLI 255e-257c). Il non-essere come perfettamente coestensivo dell'essere (XLII 257c-258c). Realtà del non-essere come diverso e come relativo e soluzione del problema posto all'inizio (XLIII 258c-259d). Applicazione di questa soluzione al problema del discorso e dell'errore: ultima difficoltà da superare (XLIV 259d-261c). Il discorso come unione di termini (non di tutti con tutti, ma di alcuni con altri sì e altri no). Distinzione di "nome" e "verbo", e impossibilità di unire solo nomi o solo verbi. Il discorso come unione di un nome e di un verbo (XLV 261c-262d). Discorso vero e discorso falso: il primo dice quello che è, il secondo dice ciò che non è, ma solo nel senso che dice ciò che è "altro" rispetto a ciò che è realmente; con ciò è spiegata la possibilità del discorso falso, dell'errore nel discorso (XLVI 262d-263d). Allo stesso modo si può spiegare la possibilità dell'errore nell'opinione e nel pensiero, e quindi anche la possibilità della parvenza, dell'apparire senza essere (XLVII 263d-264b). Ritorno alla sesta definizione del sofista in forza dell'acquisita soluzione: l'arte del sofista è produttiva, perché l'immagine è produzione. Produzione umana e produzione divina (XLVIII 264b-265b). Ancora sulla produzione divina. Produzione di cose e produzione di immagini (XLIX 265b-266b). Quali cose sono produzione divina. Esempi di cose e di immagini come effetti della produzione umana (L 266b-d). Ancora sulla mimesi "icastica" e "fantastica"; e questa ultima sia divisa in due: quella che opera con strumenti e quella che opera senza strumenti. Quest'ultima è vera e propria mimesi, che può essere fatta o con cognizione di causa o senza cognizione di causa (LI 266d-267d). Quest'ultima è la "dossomimetica" (o imitazione secondo opinione): ma essa può essere in buona fede o "ironica" e quella ironica può essere esercitata o in pubblico o in privato. La prima è propria dell'oratore popolare e del demagogo: la seconda del sofista, contraffazione del filosofo. Conclusione (LII 267d-268d).

[216a] I. TEODORO. Veniamo a te, Socrate, conformemente al nostro accordo di ieri, noi, com'è giusto, e con noi portiamo questo straniero; egli viene da Elea, sua patria, appartiene alla cerchia dei discepoli di Parmenide e di Zenone ed è proprio un filosofo. SOCRATE. E se, Teodoro, non fosse uno straniero colui che ci conduci, ma un dio e tu ti ingannassi su di lui, secondo quanto è detto in Omero? Omero dice come gli dèi si accompagnino agli [b] uomini che coltivino in sé la dovuta modestia e specialmente il dio degli ospiti, egli pure per osservare le azioni umane che violano o rispettano le giuste regole. Forse anche te potrebbe ora seguire uno degli esseri superiori, per esaminarci, noi che non siamo corretti nel discorso, e confutarci, essendo proprio un dio che si dedica alla confutazione. TEOD. No, non è come dici tu, Socrate, lo straniero; è certamente d'indole più moderata di chi è sempre impegnato nelle dispute. E poi costui non mi pare [c] affatto un dio, ma divino invece lo direi; tutti i filosofi infatti io chiamo uomini divini. SOCR. Benissimo, caro. Comunque anche questo genere d'uomini può darsi non sia, se così si può dire, molto più facile a ravvisare del genere stesso degli dèi; sotto sembianze d'ogni sorta infatti, quali all'ignoranza degli altri appaiono, "vanno intorno di città in città", i filosofi veri, dico, non quelli tali per finzione, e dall'alto osservano la vita di chi in basso vive, e mentre agli uni sembrano privi di ogni valore, agli altri sembrano d'ogni valore ricolmi, ed ora appaiono politici [d], ora sofisti e può anche accadere che ad alcuno ingenerino la opinione di essere completamente folli. Pure, per tutti noi, mi sarebbe gradito sentir dire dal nostro straniero, se non gli dispiace, che cosa i suoi compatrioti [217a] ritenevano che fossero questi e che nome ad essi davano. TEOD. A chi? SOCR. Al sofista, al politico, al filosofo. TEOD. Ma che cos'è che vuoi conoscere principalmente, per quale difficoltà a ciò relativa hai ritenuto giusto di porre la tua domanda? SOCR. Per questo e cioè: i suoi compatrioti stimavano che tutte queste denominazioni non indicassero che una sola cosa, oppure due, oppure così come sono tre i nomi, distinguevano anche tre generi, riferendo un genere a ciascuno dei tre nomi? TEOD. Ma lui non ha nessuna ragione, mi pare, per non parlare di [b] ciò; o come dobbiamo dire, straniero? LO STRANIERO. Così, Teodoro; non ho nessuna ragione di rifiutarmi, né poi è cosa difficile dire che i miei compatrioti ritenevano che ai tre nomi corrispondessero tre generi distinti; quanto poi a definire in modo chiaro che cosa siano questi, uno per uno, non è poca cosa né facile compito. TEOD. E' proprio una fortuna, Socrate, che tu abbia iniziato un discorso che è molto vicino per contenuto a quelli che, prima di venir qui, noi stessi per avventura facevamo interrogandolo: egli anche allora opponeva a noi gli stessi pretesti che ora oppone a te.

Pretesti perché egli ammette di aver ascoltato a sufficienza su questa materia e di non aver dimenticato.

[c] II. SOCR. Dunque, straniero, non opporre un rifiuto al primo favore che noi ti chiediamo. Dicci questo invece. E tuo costume e cosa preferibile per te esporre ciò che vuoi dichiarare a qualcuno parlando da solo e per mezzo di un ampio discorso continuato o invece sulla base di domande e risposte? Da giovane, io ebbi modo di assistere all'opera di Parmenide, il quale, allora già molto avanzato in età, usando anch'egli quest'ultimo metodo, disse cose meravigliose. LO STR. Con un interlocutore sereno e docile alla guida, il metodo che rende la cosa più agevole [d] è quello di parlare con un altro, in caso contrario, quello di fare da sé. SOCR. Tu puoi dunque scegliere chi vuoi fra i presenti, tutti si presteranno docilmente all'opera tua; e se vuoi ascoltare il mio consiglio, scegli un giovane, Teeteto qui, per esempio, o un altro anche, se lo preferisci. LO STR. Socrate, incontrandomi ora per la prima volta con voi mi prende una certa vergogna di non intrecciare a poco a poco una conversazione scambiando con voi tutti brevi frasi, ma dover invece per lungo tempo parlare ed estesamente [e], da solo o sia pure con un altro interlocutore, in ogni caso quasi dovessi dare un saggio di eloquenza. In realtà l'argomento di cui sopra si è detto non sarà possibile trattarlo contenendoci nella misura che si potrebbe supporre dal fatto che fu richiesto così come lo fu, ma importa un discorso molto ampio. D'altra parte non compiacere a te ed ai tuoi amici, specialmente per quanto tu hai ora detto, mi pare sia comportamento indegno di un ospite [218a] e villano, dato che Teeteto io lo accetto come interlocutore senza riserva alcuna, per tutto quanto già ho avuto modo di dire con lui e per la ragione che tu ora ciò mi raccomandi. TEETETO. Così, straniero, tu a tutti noi farai cosa gradita come già disse Socrate. LO STR. Può essere, Teeteto, ch'io non debba proprio obiettare più nulla e così il discorso ormai, evidentemente, potrebbe rivolgersi a te. Ma non incolpare me se da una fatica prolungata tu sarai un po' gravato, incolpa questi tuoi compagni. TEET. [b] E invece io ora credo per certo che non mi stancherò così come dici, ma se dovesse capitarmi qualche cosa di simile, prenderemo con noi anche Socrate, qui, che di Socrate ha lo stesso nome, e di me ha uguale l'età e m'è compagno agli esercizi; a lui non è inconsueto affaticarsi spesso con me.

III. LO STR. Benissimo, questo lo deciderai tu quando il discorso si sarà avviato; tu devi condurre la ricerca insieme a me cominciando ora, mi par giusto così, per prima cosa, dal sofista, e cioè ricercare e spiegare per mezzo del [c] discorso che cosa mai esso è. Fino a questo momento, a proposito del sofista, tu ed io abbiamo di certo soltanto

un dato valido per ambedue, il nome, ma potrebbe darsi benissimo che ciascuno di noi per proprio conto concepisca a suo modo il genere cui quel nome da noi stessi viene attribuito. Ed ecco pertanto che bisogna, in ogni questione, accordarsi per mezzo dei nostri discorsi proprio sul fatto, in luogo di convenire sul puro nome avendolo astratto da ogni discorso. Quanto al genere che noi ora ci proponiamo come oggetto della nostra ricerca, è da dire che comprendere che cosa sia mai il sofista non è proprio la cosa più facile; e d'altra parte, quando ci si vuole dedicare ad una grande impresa in modo degno, è convinzione comune a tutti fin dagli antichi [d] tempi che ci si deve esercitare all'impresa con compiti di poca importanza e facili prima di affrontare proprio i maggiori. Ora dunque, Teeteto, io do questo consiglio anche a noi due, e cioè, poiché dicemmo che il genere del sofista è cosa difficile e penosa a cacciare, esercitiamoci preventivamente nel metodo di ricercarlo rivolgendoci ad un altro oggetto più facile, a meno che tu non abbia da mostrare un'altra strada che si offra da qualche parte più agevole a noi. TEET. Io no. LO STR. Vuoi dunque allora che muovendoci in direzione di qualche cosa di poco conto ci proviamo così a prender questa cosa come un modello di ciò che è di maggior valore e difficoltà per il ricercatore? [e] TEET. Sì. LO STR. Quale oggetto potremmo proporre dunque alla nostra ricerca, di facile intelligenza e di poca importanza, ma tale da richiedere un discorso che non sia più breve di quanto viene richiesto da tutto ciò che è, di maggior impegno? Vogliamo vedere il pescatore con la lenza per esempio? Non lo conoscono tutti e non richiede forse una cura non molto grande? TEET. E' Così. LO STR. Voglio sperare che il metodo di indagine che vi si [219a] riferisce e il relativo discorso non siano privi di utilità per noi rispetto al nostro assunto. TEET. Andranno benissimo.

IV. LO STR. Avanti dunque, cominciamo a trattarne da questo punto. Tu dimmi: Dobbiamo considerare chi è pescatore con la lenza come un artefice o piuttosto come un uomo sprovveduto d'arte ed invece dotato di qualche altra capacità? TEET. Non è per nulla sprovveduto d'arte. LO STR. Ma il complesso di tutte le arti, direi, si suddivide in due specie. TEET. Come? LO STR. L'agricoltura ed ogni altra simile cura che viene dedicata ad ogni tipo di corpo mortale, e d'altra parte ogni arte che si riferisce a quanto viene composto e modellato e noi denominiamo [b] 'oggetto' e l'arte della imitazione finalmente, tutto questo potrebbe essere correttamente indicato con una sola denominazione. TEET. Perché e con quale? LO STR. A proposito di quanto non sussiste in un momento antecedente e qualcuno conduce all'essere in un momento susseguente, noi diciamo che chi ciò conduce all'essere "fa" e ciò che viene condotto all'essere

"vien fatto". TEET. E' giusto. LO STR. Tutte le arti che noi or ora finimmo di enumerare, tutte hanno in questo la loro potenza. TEET. Sicuro. LO STR. E allora riassumendo chiamiamole tutte [c] insieme 'arte del fare'. TEET. Sia. LO STR. D'altra parte c'è, poi, tutta la specie dell'arte dell'istruzione, e poi quella della conoscenza, quella del guadagno, e quella della lotta e ancora quella della caccia; e poiché nessuna di tali arti produce qualche cosa, ma le une coi discorsi e le azioni si impossessano delle cose che sono in natura o che sono state fatte dall'uomo, le altre oppongono un impedimento a chi se ne vuole impossessare, io direi che meglio che in ogni altro modo converrebbe tutte insieme denominarle "arte, in certo senso, dell'acquire". TEET. Sì, sarebbe giusto.

V. LO STR. E allora, Teeteto, se tutte le arti si compendiano [d] nell'arte dell'acquire e nell'arte del fare, in quale delle due noi porremo l'arte del pescare con la lenza? TEET. E' chiaro, nell'arte dell'acquire. LO STR. Ma non sono forse due le specie di quest'arte? L'una è l'arte degli scambi che avvengono fra due parti per volontà di ambedue per mezzo di donazioni, per mezzo del pagamento di salario e per mezzo della compravendita; l'altra che in complesso riguarda l'impadronirsi di qualche cosa sia con l'azione che con il discorso, è quella appunto dell'impadronirsi. Non ti pare? TEET. Risulta almeno chiarissimo da quanto è stato detto. LO STR. E allora? Non si deve suddividere in due anche l'arte dell'impadronirsi? TEET. E come? LO STR. Ponendo, da una parte, come lotta, tutto ciò che di essa si fa allo scoperto, e dall'altra, come [e] caccia, tutto ciò che, invece, avviene di nascosto. TEET. Sì. LO STR. E' certo che sarebbe stoltezza il non suddividere in due anche l'arte della caccia. TEET. Di' come. LO STR. Distinguendo la caccia agli esseri inanimati da quella agli esseri animati. TEET. Certamente, se almeno ci sono ambedue questi tipi di caccia. LO STR. Come [220a] fanno a non esserci? Ora poi è fuori di dubbio che noi dobbiamo lasciare da parte la caccia agli esseri inanimati, la quale non ha nomi distintivi all'infuori di alcuni che riguardano certe parti dell'arte del tuffarsi e poche altre cose simili, ma la caccia agli esseri animati chiamiamola "caccia agli animali". TEET. Sia pure. LO STR. Della caccia agli animali non è giusto affermare l'esistenza di due specie, una relativa al genere degli animali che vivono sulla terra ferma, specie la quale a sua volta si distingue secondo molte altre specie e nomi, e la diremo "caccia agli animali terrestri", una seconda che si riferisce agli animali che nuotano, e la diremo complessivamente "caccia acquatica"? TEET. Senza dubbio. LO STR. Del genere dei nuotatori [b] noi vediamo che c'è una specie che è dotata di ali, un'altra che sta sempre sott'acqua.

TEET. Come no? LO STR. E ogni tipo di caccia agli animali alati noi lo indichiamo col nome di una determinata caccia agli uccelli. TEET. E' vero. LO STR. Ed io direi pure che tutto il complesso della caccia agli animali che stanno sempre sott'acqua si dice pesca. TEET. Sì. LO STR. Ebbene? Non dovremmo forse suddividere anche questo tipo di caccia in due grandi parti? TEET. E quali? LO STR. Queste: l'una si fa automaticamente per mezzo di chiusure; l'altra colpendo direttamente la preda. TEET. Come dici [c] e come dividi l'una dall'altra? LO STR. In questo modo: tutto ciò che chiude all'intorno qualche cosa per essere a questa di impedimento mi par giusto chiamarlo 'chiusura'. TEET. E' giusto. LO STR. Forse che diremo altrimenti che 'chiusure' le nasse, le reti, i calappi, le trappole da pesca e simili? TEET. Per nulla. LO STR. Con questi mezzi dunque avviene quella parte della caccia ai pesci che noi chiameremo 'caccia per chiusura' o in qualche altro modo che vi si avvicini. TEET. Sì. LO STR. Ma quella che si fa dando colpi d'amo e di tridente è cosa diversa, e noi [d] ora dobbiamo denominarla, con una sola espressione, "caccia in certo senso a percussione"; oppure, Teeteto, come si può dir meglio? TEET. Tralasciamo di discutere il nome, anche quanto si è detto può bastare allo scopo. LO STR. La parte della caccia a percussione fatta di notte io penso sia accaduto ai pescatori stessi di chiamarla 'pesca col fuoco', perché appunto fatta alla luce del fuoco. TEET. Senza dubbio alcuno. LO STR. Ma invece quella fatta di giorno, dato che anche i tridenti portano all'estremità gli ami, la si è chiamata complessivamente 'pesca coll'amo'. [e] TEET. Si dice così infatti.

VI. LO STR. La caccia a percussione coll'amo, che si mette in atto colpendo dall'alto in basso, perché ciò si fa per lo più col tridente, qualcuno la chiama, credo, 'pesca col tridente'. TEET. Sì, alcuni la chiamano così. LO STR. E così è una sola la specie che ci resta da enunciare. TEET. Quale? LO STR. La specie relativa alla percussione opposta a quella già vista, e cioè la percussione che [221a] si fa coll'amo e non in un qualsiasi punto del corpo dei pesci, dove c'è che qualcuno colpisca, come col tridente, ma ogni volta avviene colpendo il capo e la bocca della preda e tirando col bastone o con la canna dal basso verso l'opposto, verso l'alto; con quale denominazione si deve indicare ciò, Teeteto? TEET. Io penso che quella cosa che prima noi ci proponemmo di ritrovare, proprio quella ora noi siamo giunti a scoprire.

VII. LO STR. E così ora tu ed io per quanto riguarda [b] la pesca colla lenza non solo siamo concordi nella denominazione, ma anche abbiamo acquisito in maniera soddisfacente il discorso che rende

ragione della cosa. Di tutta l'arte infatti una metà abbiamo visto essere l'arte dell'acquisire, e, di questa, una metà quella dell'impadronirsi, e, di questa, una metà la caccia, e, di questa, una metà la caccia agli animali, e, di questa, una metà la caccia agli animali acquatici, e, di questa, la metà che sta in basso abbiamo visto essere la pesca nel suo complesso, e, di questa, una metà la caccia ai pesci mediante percussione, e, di questa, una metà la pesca coll'amo; di questa, quella metà che si fa dando il colpo dal basso in alto e tirando, [c] con una denominazione assunta da quella all'azione stessa e così ad essa assimilata, è stata chiamata 'pesca colla lenza', l'oggetto della nostra ricerca. TEET. Questo è stato del tutto chiarito in maniera soddisfacente.

VIII. LO STR. Avanti dunque; proviamo adesso a ricercare anche che cos'è il sofista sulla base del modello precedente. TEET. D'accordo. LO STR. Primo punto della precedente ricerca era di sapere se il pescatore colla lenza fosse da ritenere un uomo qualsiasi oppure uno che possiede una certa determinata arte. TEET. Sì. LO STR. E questo, ora, Teeteto, lo dobbiamo considerare uomo qualsiasi o [d] invece, senza limitazione alcuna, veramente sofista? TEET. No, per niente un uomo qualsiasi; capisco ciò che vuoi dire, vuoi dire cioè che se gli spetta un simile nome è molto lontano dall'essere quale un uomo comune. LO STR. Ma allora noi dobbiamo, è naturale, attribuirgli il possesso di una qualche arte. TEET. E quale mai sarà questa? LO STR. Per gli dèi, ci è accaduto forse di ignorare che l'uno è congenere all'altro? TEET. Chi e a chi? LO STR. Il pescatore al sofista. TEET. E in che modo? [e] LO STR. A me paiono tutti e due cacciatori. TEET. Di quale caccia lo è il secondo? Del primo abbiamo già parlato. LO STR. Tutta la caccia agli animali noi l'abbiamo or ora suddivisa in due parti, separando la caccia agli animali terrestri dalla caccia ai nuotatori. TEET. Appunto. LO STR. E la seconda parte percorreremo col discorso suddividendola, per quanto però si riferisce a quei nuotatori che stanno sempre sott'acqua; la prima, quella degli animali terrestri, noi la lasceremo andare indivisa, dicendo [222a] solo che è di molte specie. TEET. Vero. LO STR. Fino a questo punto, alla caccia agli animali, noi possiamo dire che il sofista e il pescatore con la lenza procedono insieme derivando la loro arte da quella dell'acquisire. TEET. Può essere. LO STR. Ma, dopo la caccia agli animali, si allontanano l'uno dall'altro e l'uno va verso il mare, i fiumi, i laghi, va a cacciare ciò che vive in questi luoghi. TEET. Infatti. LO STR. L'altro si avvia alla terra e ad altri fiumi, va verso prati, diremmo, fiorenti copiosamente di gioventù e di ricchezza per impadronirsi di ciò che vi [b] cresce. TEET. Che vuoi dire? LO STR. Ci sono due parti vastissime della caccia agli animali terrestri. TEET. E quali sono queste due parti?

LO STR. Caccia agli animali domestici e caccia agli animali selvaggi.

IX. TEET. E che? C'è anche una caccia agli animali domestici? LO STR. C'è di certo, se l'uomo è un animale domestico. Pensa comunque come vuoi, sia che tu voglia escludere l'esistenza di qualsiasi animale domestico, o ammettere domestico qualche altro animale, ma l'uomo invece selvaggio, o anche riconoscere l'uomo come domestico, ma negare l'esistenza della caccia all'uomo, in maniera assoluta; quale di queste premesse tu ritieni preferibile affermare [c], indicacela con precisione. TEET. Straniero, io penso che noi siamo un animale domestico, ed ammetto pure l'esistenza della caccia agli uomini. LO STR. Diciamo dunque che anche la caccia agli animali domestici è duplice? TEET. Secondo quale ragione? LO STR. La caccia fatta dai briganti, la caccia allo schiavo fuggitivo, quella caccia all'uomo che è la tirannide, la guerra in tutte le sue forme, tutto ciò unicamente chiamiamo "caccia violenta". TEET. Benissimo. LO STR. Invece l'arte giuridica, l'oratoria, l'arte del conversare, tutto ciò insieme nella [d] sua unità diciamo essere una sola arte, l'arte della persuasione. TEET. Giusto. LO STR. Sono due i generi dell'arte della persuasione. TEET. Quali? LO STR. Uno è il genere privato, l'altro è quello pubblico. TEET. L'uno e l'altro infatti ci sono realmente. LO STR. Ma anche nell'arte del cacciare persuadendo privatamente si può distinguere la parte che viene messa in opera per trarne guadagno da quella che si mette in pratica per mezzo di donazioni. TEET. Non capisco. LO STR. Perché, a quanto pare, tu non hai ancora rivolta la mente alla caccia fatta dagli amanti. TEET. A quale proposito? LO STR. Essi, [e] oltre al resto, porgono doni alle persone che sono oggetto della loro caccia. TEET. E' verissimo quello che dici. LO STR. Sia questa dunque quella specie dell'arte del persuadere che è l'arte d'amare. TEET. Senz'altro. LO STR. Della parte che si mette in opera per guadagnare, l'intrattenere qualcuno usando amabilità e allettando soltanto [223a] sulla base del piacere e guadagnando soltanto il proprio sostentamento mi pare che tutti noi potremmo denominarlo 'arte adulatoria' oppure 'arte', in certo senso, 'dell'addolcire'. TEET. Come no, infatti? LO STR. Ma il professare di intrecciare conversazioni a scopo di virtù e procurandosi invece così un guadagno in denaro, non è questo un genere che è giusto indicare con un altro nome? TEET. Senza dubbio. LO STR. E quale sarà questo? Prova tu a dirlo. TEET. E' chiaro; direi, infatti, che noi abbiamo ritrovato il sofista. Dicendo così io credo di attribuire a chi in tal modo agisce il nome che gli conviene.

X. LO STR. Dunque, Teeteto, a seguire il discorso fatto [b] ora

bisogna affermare, come è evidente, che quell'arte che è compresa nell'arte dell'appropriarsi, parte dell'arte dell'acquisire, quell'arte, dico, che è compresa nell'arte della caccia, della caccia agli animali, della caccia agli animali terrestri, della caccia agli animali domestici, cioè caccia all'uomo, della caccia all'uomo fatta per mezzo della persuasione e privatamente, a scopo di guadagno, l'arte, in conclusione, di lucrare denaro in cambio di un apparente educare, questa caccia che avviene verso i giovani ricchi e di famiglia illustre, come il nostro discorso di ora vuole, bisogna dirla 'arte sofistica'. TEET. Senza alcun dubbio. LO STR. Vediamo la cosa ancora e da questa parte. L'oggetto della nostra ricerca attuale non è partecipe di un'arte [c] di poco conto, ma anzi di un'arte molto ricca di aspetti, multiforme: proprio in base a quanto abbiamo detto prima, infatti, esso non appare tale da identificarsi a questo genere cui noi ora diciamo, ma ad un altro. TEET. Come? LO STR. Vedemmo essere duplice, in certo modo, la specie dell'arte dell'acquisire, avendo essa una parte relativa alla caccia e una allo scambio. TEET. Sicuro. LO STR. Diciamo allora che ci sono due specie anche dell'arte dello scambio, sulla base dello scambio che si fa coi doni e di quello mercantile? TEET. Sta bene. LO STR. E diremo certamente, d'altra parte, che anche l'arte dello scambio mercantile a sua volta si suddivide in due. TEET. E come? [d] LO STR. Distinguendo l'arte della vendita diretta dei propri prodotti da quella del commercio dei beni prodotti da altri, cioè del 'commercio'. TEET. Sicuro. LO STR. Ebbene? Quella parte di quest'arte dello scambio commerciale che è scambio all'interno dello stato, parte che ne comprende presso a poco la metà, non si chiama 'arte del piccolo commercio'? TEET. Sì. LO STR. E la parte che riguarda lo scambio dei beni da uno stato all'altro sulla base della compravendita non si chiama 'arte del commercio estero'? TEET. Senza dubbio. LO STR. E forse non ci siamo resi conto che l'arte del commercio estero [e] da una parte opera scambi per mezzo del vendere per denaro tutto ciò di cui il corpo si nutre e fa uso, dall'altra tutto ciò di cui si nutre e fa uso l'anima? TEET. Che cosa intendi dire? LO STR. Forse ci sfugge la parte che riguarda l'anima, il resto mi pare che in qualche maniera [224a] noi lo intendiamo. TEET. Sì. LO STR. Diciamo dunque che l'arte musicale, in tutte le sue varie forme, ogni volta che è portata da uno stato all'altro, qui comprata là trasferita e venduta, e così l'arte pittorica e quella del prestigiatore e molte altre arti che si riferiscono all'anima, le quali si trasportano e si vendono sia in funzione ricreativa sia con uno studio preciso, ci offrono nella persona di colui che le fa oggetto di trasporto e di vendita un uomo che non è meno giusto denominare 'mercante' di chi vende cibi e bevande da uno stato all'altro. TEET. E' verissimo [b] quello che dici. LO STR. E così colui pure che compra le cognizioni, in genere, e le

scambia, da uno stato all'altro, con denaro, non lo chiamerai con lo stesso nome? TEET. Senza dubbio.

XI. LO STR. Di quest'arte del commercio dell'anima non c'è una parte che sarebbe giusto chiamare 'arte di declamare' e un'altra che è cosa non meno risibile della precedente, ma che essendo vendita di cognizioni è giusto chiamare con una denominazione che sia sorella di quella che indica l'azione della vendita? TEET. Certamente. LO STR. Dunque di questa arte della vendita delle cognizioni bisogna indicare con un nome l'aspetto che si riferisce [c] alle cognizioni relative a tutte le arti e non alla virtù, con un altro quello che si riferisce alla virtù. TEET. Senza dubbio. LO STR. Il primo converrà, mi pare, denominarlo 'vendita dell'arte', per il secondo sforzati tu stesso di dire il nome. TEET. E quale altra denominazione uno darebbe ad esso senza sbagliare se non quella di ciò che ora cerchiamo, del genere sofistico? LO STR. Nessun'altra. Suvvia, ora ricapitoliamo dicendo che quell'arte che è compresa nell'arte dell'acquisire, e nell'ambito di questa nell'arte dello scambio, e nell'ambito di questa nell'arte [d] dello scambio mercantile, e così discendendo nell'arte del commercio estero e nell'arte del commercio dell'anima, l'arte di vendere cioè i discorsi e le cognizioni relativi alla virtù, questo è ciò che l'arte sofistica, per la seconda volta, ci si rivelò essere. TEET. Proprio così. LO STR. Ma in terzo luogo io credo che se qualcuno si stabilisce in uno stato e in parte compera, in parte elabora da sé le cognizioni intorno allo stesso oggetto, alla virtù, e poi le rivende, e si propone di trarne così di che vivere, io credo che tu stesso in nessun altro modo, se non appunto come abbiamo detto or ora, tu chiamerai questa attività. TEET. Certamente. LO STR. E allora nell'ambito dell'arte dell'acquisire quel genere che riguarda gli scambi, gli scambi mercantili [e], avvengano questi sia per una attività di piccolo commercio della produzione altrui o si tratti di vendita di propri prodotti, in un caso o nell'altro, il genere, dico, della vendita delle cognizioni, in quanto si riferisca a quell'oggetto, sempre tu lo chiamerai, come è evidente, 'genere sofistico'. TEET. Per necessità. Infatti bisogna essere conseguenti al discorso.

XII. LO STR. E vediamo ancora se mai il genere che adesso è argomento del nostro ricercare assomiglia a qualche cosa [225a] come questo. TEET. A che cosa? LO STR. Noi dicemmo 'lotta' una certa parte dell'arte dell'acquisire. TEET. Appunto. LO STR. Non è fuori luogo di certo suddividerla in due. TEET. Di' come. LO STR. Ponendo, di essa, da una parte l'aspetto della gara di emulazione, dall'altra quello del combattimento. TEET. E' così. LO STR. A quanto dell'arte

del combattimento avviene per urto di corpo contro corpo è appropriato e conveniente un nome del tipo di 'violenza'. TEET. Sì. LO STR. L'arte del combattimento invece che si fa opponendo discorso a discorso, Teeteto, può essere denominata altrimenti che [b] 'arte del dibattito'? TEET. In nessun altro modo. LO STR. Anche questo aspetto, il dibattito bisogna considerarlo duplice. TEET. E come? LO STR. In quanto il dibattito si manifesta con discorsi di una certa lunghezza opposti a discorsi similmente estesi, in pubblico, e relativamente a questioni particolari della giustizia e della ingiustizia, abbiamo l'aspetto giuridico dell'arte del dibattito. TEET. Sì. LO STR. Ma, d'altra parte, in privato e frequentemente interrotto da domande e risposte forse che noi siamo soliti chiamarlo altrimenti che 'contraddittorio'? TEET. Per nulla. LO STR. Di questo, quanto costituisce [c] dibattito intorno ai contratti e si fa a caso e senz'arte dobbiamo porlo come una specie definita, dato che già il nostro discorso la riconosce come tale, a sé stante, però non ha ricevuto denominazione da chi ci ha preceduto, né è cosa degna di riceverla ora da noi. TEET. E' vero, si suddivide infatti in particolari troppo minuti e di innumerevoli tipi. LO STR. Ma quanto un'arte disciplina, e costituisce dibattito sulla giustizia, in quanto tale, e l'ingiustizia e le altre cose prese in generale, non è vero che siamo soliti dirlo 'disputa'? TEET. Come no? LO STR. Dell'arte [d] della disputa vi è un aspetto che distrugge le ricchezze, un altro che le fa accumulare. TEET. Senza dubbio. LO STR. Cerchiamo dunque di dare la denominazione con la quale ciascuno dei due va indicato. TEET. Bisogna farlo. LO STR. Io penso che se la disputa è condotta in modo tale che per il piacere che viene dal conversare così si trascurano gli affari privati e i molti, che ascoltano, ascoltano senza avere affatto diletto dalla dizione, a parer mio non altrimenti si deve chiamare se non 'loquacità'. TEET. Si dice così, infatti, mi pare. LO STR. E [e] l'opposto di questo, cioè l'arte di produrre arricchimento traendolo dalle dispute fra privati, tocca a te ora di provare a denominarlo. TEET. E come lo chiamerebbe uno senza sbagliare se non ammettendo che ora di nuovo per la quarta volta quell'essere straordinario che noi andiamo inseguendo ci capita innanzi, il sofista? LO STR. [226a] Non c'è altro da dire, e cioè che, come è evidente, il genere del produrre ricchezza nella misura in cui appartiene all'arte della disputa, la quale appartiene all'arte del contraddittorio, la quale appartiene all'arte del dibattito, la quale appartiene all'arte del combattimento, la quale appartiene all'arte della lotta, la quale appartiene all'arte dell'acquisire, come ora ha affermato ancora il nostro discorso, quel tal genere è l'essere sofista. TEET. Perfettamente.

XIII. LO STR. Vedi dunque quanto è vero che questa fiera è

multiforme e, come si suol dire, "non si può afferrare con una sola mano"? TEET. Bisogna dunque prenderla con ambedue. LO STR. Bisogna proprio, e bisogna farlo almeno per quanto lo permettono le nostre forze, [b] seguendo certe sue tracce di cui dirò. Tu rispondi a questo: Noi usiamo alcuni termini che indicano le attività degli schiavi? TEET. Molti, ma di quali fra i molti tu vuoi sapere? LO STR. Quelli come 'filtrare', 'setacciare', 'vagliare', 'separare'. TEET. Ebbene? LO STR. Ed oltre a questi anche 'cardare', 'filare', 'battere la tela con la spola' e infiniti altri simili che noi conosciamo e che si usano nel campo delle arti. Non è vero che li conosciamo? TEET. Perché domandi così su tutte queste [c] attività, che cosa vuoi mostrare in esse proponendole come esempi? LO STR. Tutte le attività nominate si sa che hanno in comune la caratteristica di dividere. TEET. Sì. LO STR. E allora avendo ammesso che alla base di tutte queste quante sono vi è una sola arte noi dobbiamo ritenere giusta per essa appunto una sola denominazione. TEET. E quale? LO STR. La diremo 'arte del separare'. TEET. Sta bene. LO STR. Vedi se noi possiamo in qualche modo scorgere due specie anche di questa. TEET. Tu mi comandi di fare questo esame in modo troppo rapido per [d] me. LO STR. Eppure nelle separazioni precedentemente enunciate da una parte vi è il distaccare il peggiore dal migliore, dall'altra il simile dal simile. TEET. Direi che è chiaro, una volta che è stato detto così. LO STR. Di quest'ultimo modo di separare però non ho un nome da dire, ce l'ho invece per quella separazione che trattenendo il migliore butta via il peggiore. TEET. Dillo. LO STR. Questa maniera di separare, in generale, a mio avviso, dicono tutti che è purificazione. TEET. Si dice così infatti [e]. LO STR. E anche la specie della purificazione non vedrebbe ognuno che è duplice? TEET. Sì, forse avendo il tempo di rifletterci; per quanto mi riguarda, io ora non lo vedo.

XIV. LO STR. Comunque ora ci conviene certamente comprendere sotto un solo nome le molte specie della purificazione dei corpi. TEET. Quali e sotto quale nome? LO STR. Quelle che si mettono in opera per gli animali, in relazione a quanto entro il corpo per mezzo della ginnastica e della medicina può essere oggetto di una discriminazione [227a] ben condotta e così di purificazione e a quanto alle parti esterne del corpo, e sono cose che non val la pena di nominare, può fornire l'arte del bagno, e le purificazioni dei corpi inanimati di cui si interessano l'arte del lavatore e il complesso dell'arte dell'ornamento ed ebbero molti nomi minuti e particolari, nomi ritenuti ridicoli. TEET. Certamente. LO STR. Proprio così, Teeteto. Ma ora bisogna affermare che al metodo del nostro discorso non interessa di meno o di più l'arte della spugna o l'arte farmaceutica, se l'una, purificando, ci dà piccoli vantaggi e l'altra ce ne dà di grandi; allo scopo di avere di

tutte [b] comprensione, fra tutte le arti il nostro metodo si prova ad individuare quelle che di esse appartengono ad uno stesso genere e quelle che non vi appartengono e le valuta in vista di ciò tutte allo stesso grado di dignità. E così non ritiene per nulla le une più risibili delle altre nelle somiglianze che si stabiliscono e per nulla ritiene che se uno spiega la caccia collegandola all'arte strategica sia più degno di rispetto che se la collega all'arte di spidocchiare, ma per lo più non vede in quello che maggior vanità. Ed anche quanto a ciò che chiedevi prima, cioè quale nome daremo a tutte insieme queste abilità e capacità dell'uomo che hanno per ufficio di purificare il corpo sia animato che inanimato, sappi che per esso metodo non vi sarà [c] differenza, non importerà quale nome enunciato appaia più decoroso. Basta soltanto che esso dia la possibilità di collegare insieme, separandolo dalle purificazioni dell'anima, tutto ciò che purifica ciò che anima non è. Infatti, se ben comprendiamo ciò che vuole il nostro discorso, ora esso si è accinto a distinguere la purificazione relativa al pensiero da tutto il resto. TEET. Ho compreso, e sono d'accordo che ci sono due specie di purificazione, l'una per l'anima, l'altra, ben distinta, per il corpo. LO STR. Perfettamente. E adesso ascoltami ancora e cerca di tagliare [d] in due anche quanto abbiamo esaminato. TEET. Dovunque mi porterai, proverò a tagliare con te.

XV. LO STR. Dobbiamo dire che la cattiveria che è nell'anima è qualcosa di diverso dalla virtù. TEET. E come no? LO STR. E purificazione dicevamo essere lo scacciare quanto v'è di cattivo lasciando il resto. TEET. Appunto. LO STR. E allora ci esprimeremo correttamente dicendo purificazione dell'anima tutto ciò che vedremo essere estrazione di vizio dell'anima? TEET. Proprio così. LO STR. Bisogna affermare due specie di vizio per l'anima. TEET. Quali? [228a] LO STR. L'una che vi si ingenera appunto come la malattia nel corpo, l'altra come la bruttezza. TEET. Non arrivo a capire. LO STR. Forse non pensi che siano identica cosa la malattia e la rivolta? TEET. Io non so che cosa devo rispondere neppure a ciò. LO STR. Perché, forse tu non ritieni che la rivolta non sia altro se non la corruzione che si determina per una qualche discordia di ciò che per natura è unito e congenere? TEET. Nient'altro. LO STR. E la bruttezza, altro la pensi essere se non cosa che rientra nella unità del genere della mancanza di armonia di misure, che è deformità ovunque sia? TEET. [b] Nient'altro. LO STR. E allora? Non sappiamo forse che nell'anima degli uomini cattivi le opinioni sono in discordia coi desideri, i generosi impulsi coi piaceri, il discorso della ragione colle angosce, tutte queste cose fra di loro? TEET. In maniera acuta. LO STR. Necessariamente tutte queste ultime cose enumerate sono congeneri. TEET. Come no? LO STR. Dunque diremo bene affermando che la cattiveria è una

rivolta e una malattia dell'anima. TEET. Benissimo. LO STR. E poi? tutto ciò che [c] partecipando di un moto ed essendosi proposto un certo obiettivo ogni qualvolta si prova a raggiungerlo ad ogni tentativo ne resta discosto e lo manca, diremo che subisce ciò a causa della simmetrica armonia di misure ch'è fra esso e l'obiettivo o al contrario a causa della reciproca asimmetria? TEET. E' evidente che ne è causa l'asimmetria. LO STR. Noi sappiamo però che ogni anima tutto ciò che ignora, lo ignora senza intenzione d'ignorarlo. TEET. Certissimamente. LO STR. L'ignorare si verifica quando [d] l'anima si slancia verso la verità e resta lontana dal congiungersi con questa, e ciò non è altro che demenza. TEET. E' vero. LO STR. Dobbiamo dunque considerare brutta l'anima demente e appunto senza armonia di misure nei confronti della verità? TEET. Pare di sì. LO STR. Ci sono dunque, come appare evidente, questi due generi di vizio nell'anima, l'uno chiamato da molti 'cattiveria' e che senza alcun dubbio è una malattia dell'anima. TEET. Sì. LO STR. L'altro viene chiamato 'ignoranza' dai molti, i quali però non vogliono invece riconoscere che esso, da solo, costituisce un vizio dell'anima. TEET. Bisogna senz'altro [e] ammettere ciò di cui io or ora dubitavo ascoltando le tue parole, che ci sono due generi di vizio dell'anima e cioè da una parte la viltà, l'intemperanza, l'ingiustizia, e tutto ciò deve essere giudicato come una malattia in noi, d'altra parte bisogna invece definire bruttezza dell'anima quella affezione che è l'ignoranza nella sua multiforme molteplicità.

XVI. LO STR. In relazione a queste due affezioni, ma per quanto esse si verificheranno nel corpo, forse che non vennero ad essere usate due determinate arti? TEET. Quali sarebbero queste? LO STR. In relazione alla bruttezza [229a] delle membra la ginnastica, alla malattia la medicina. TEET. Chiaro. LO STR. E pure per le prevaricazioni, per l'ingiustizia, per la viltà, l'arte della giustizia punitrice è per natura quella che più di tutte le altre si conviene. TEET. Pare di sì; per quanto, almeno, può valere un'opinione umana. LO STR. E poi? Nei confronti della ignoranza, presa nel suo complesso, forse che si potrebbe proporre qualche cosa di migliore dell'arte d'insegnare? TEET. No di certo. LO STR. Avanti allora; dobbiamo affermare un solo genere di insegnamento o più? [b] E se più, ce ne sono due che siano i più importanti? Vedi un po'. TEET. Sto esaminando. LO STR. Mi pare che per questa via in qualche modo li potremo trovare il più rapidamente possibile. TEET. Per dove? LO STR. Vedendo se l'ignoranza per qualche via si suddivide per metà. Se infatti l'ignoranza si rivelerà duplice a noi, è chiaro che anche l'arte dell'insegnamento ne sarà necessitata ad avere due parti, cioè una per ciascuno dei due generi dell'ignoranza. TEET. E allora? Riesci a vedere

tu in qualche modo quello che cerchiamo? LO STR. Penso, [c] almeno, di vedere una importante e grave specie di ignoranza, distinta dalle altre, la quale si contrappone a tutte queste insieme. TEET. E quale è? LO STR. Credere di sapere qualche cosa non sapendola; da ciò, può darsi, dipendono per tutti, tutti gli errori del nostro pensiero. TEET. E' vero. LO STR. E ritengo anche che solo questo aspetto dell'ignoranza viene detto 'stoltezza'. TEET. Certamente. LO STR. E come indicheremo allora quella parte dell'arte di insegnare che scaccia questa stoltezza? [d] TEET. Mi pare, straniero, che l'altra parte viene chiamata 'insegnamento dei mestieri', e questa invece è detta da noi, qui, 'educazione'. LO STR. E così infatti, Teeteto, è detta presso quasi tutti i Greci. Ma siamo noi ancora che dobbiamo vedere anche questo, se essa cioè è ormai indivisibile assolutamente, oppure se ha qualche suddivisione degna di denominazione specifica. TEET. Bisogna dunque vedere ciò.

XVII. LO STR. A me pare che anche questa parte dell'arte dell'insegnamento di cui parliamo in qualche modo ancora si divide in due. TEET. E Come? LO STR. Di questo insegnamento, esercitato per mezzo del discorso, [e] mi sembra che ci sia da una parte una via più aspra, e dall'altra invece una via più piana. TEET. Come chiameremo l'una e l'altra di queste due vie? LO STR. L'una è una veneranda via dei padri, di cui essi in special modo usavano nei rapporti coi figli e oggi ancora molti seguono quando ritengono che i figli commettano qualche errore, [230a] e un po' richiamano con durezza, un po' con eccessiva dolcezza esortano; e il complesso di questo metodo potrebbe essere chiamato, in modo perfettamente corretto, arte del richiamare alla ragione. TEET. E' proprio così. LO STR. L'altra via, invece, si basa sul fatto che ad alcuni pare giusta l'opinione, e se ne danno una spiegazione, che sempre quell'ignorare che dicemmo stoltezza è involontario, che nessuno il quale si ritenga sapiente mai a nessun patto vorrà imparare qualcuna di quelle cose in cui si sente bene agguerrito e che pur con molta fatica quella specie di educazione che è il richiamare alla ragione conduce a minimi risultati. TEET. E pensano giusto. LO STR. Così essi si dispongono [b] ad agire nell'altro modo, cioè in modo da eliminare quella maniera di pensare di sé. TEET. E come? LO STR. Se qualcuno crede di dire qualche cosa su questioni intorno alle quali non dice niente che abbia senso, su queste essi l'interrogano. Poi analizzano con facilità le sue opinioni, in quanto opinioni di un uomo privo di rigore nel pensiero: col discorso le riuniscono insieme e le confrontano poi fra loro, e così quindi dimostrano che esse, in un medesimo tempo, intorno agli stessi argomenti, in relazione alle cose medesime, secondo i medesimi punti di vista, sono tutte in opposizione fra di loro. E quelli, assistendo a

tutto ciò, dispiacciono a se stessi, si fanno più docili di [c] fronte agli altri, e così si liberano di tutte le radicate e orgogliose opinioni che avevano su di sé, e questo è fra tutti gli affrancamenti il più dolce per chi vi assiste ascoltando e il più stabilmente fondato per chi ne è oggetto. Pensano infatti, caro figlio, gli autori di questa purificazione, analogamente a quanto i medici del corpo hanno creduto di dover ritenere e cioè che un corpo non può godere del cibo offertogli prima che qualcuno non ne elimini gli impedimenti interni; proprio la stessa cosa quei purificatori sono giunti a pensare anche per l'anima, che essa cioè [d] non avrà utilità dalle cognizioni fornitele prima che qualcuno esercitando la confutazione riduca alla vergogna di sé il confutato, togliendo di mezzo le opinioni che sbarrano la via alle cognizioni e lo faccia risultare totalmente purificato e tale da ritenere di sapere soltanto ciò che sa e niente più. TEET. Questa, direi, è la migliore e la più saggia condizione umana. LO STR. Per tutte queste cose, Teeteto, noi dobbiamo affermare che la confutazione è la più grande, è la fondamentale purificazione, e chi non ne fu beneficiato, si tratti pure del Grande Re, non c'è da pensarlo [e] altrimenti che come impuro delle più gravi impurità e privo di educazione e pure brutto proprio in quelle cose in relazione alle quali conveniva fosse purificato e bello al massimo grado uno che veramente avesse voluto essere un uomo felice. TEET. Assolutamente è così.

XVIII. LO STR. E allora? Come dobbiamo chiamare coloro che mettono in pratica quest'arte? Perché io ho paura [231a] di chiamarli 'Sofisti'. TEET. E perché? LO STR. Per non attribuire a questi ultimi un troppo grande onore. TEET. Ma le cose dette ora assomigliano strettamente a quanto si direbbe di uno come il sofista. LO STR. Infatti il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello più domestico. Chi non vuole errare deve prima d'ogni altra cosa stare sempre molto in guardia quando si tratta di somiglianze: questo è un genere di cose molto infido. Ma tuttavia ammettiamo quello che tu proponi, non credo [b] infatti che il dibattito verterà su piccolezze quando si stia bene attenti. TEET. Non è, almeno, verosimile. LO STR. Poniamo dunque l'arte del purificare come una parte dell'arte del separare, e di quella distinguiamo la parte relativa all'anima, di cui una parte è l'arte d'insegnare; di questa ancora una parte è l'arte dell'educazione. E quella parte dell'educazione che è proprio il confutare la falsa opinione di sapienza, come risultò inaspettatamente nel nostro discorso attuale, affermiamo che non è altro per noi se non l'arte sofistica, quella nobile. TEET. Affermiamolo pure; ma io, per parte mia, sono ormai in dubbio per la molteplicità delle cose che si resero evidenti; che [c] cosa si deve mai dire che sia in realtà il sofista per essere nel vero, senza incertezza alcuna? LO STR. E' naturale che

tu sia in imbarazzo. Ma ormai in grande imbarazzo dobbiamo ritenere anche lui mentre cerca un qualche scampo al nostro argomentare; è proprio giusto il proverbio: "non è facile sfuggire a tutti i colpi". Al punto in cui siamo è più che mai ora di balzargli addosso. TEET. Benissimo.

XIX. LO STR. Fermiamoci prima di tutto come per riprendere fiato, e mentre ci riposiamo, su, facciamo il conto [d] fra di noi di quante sono le forme in cui il sofista ci si è mostrato. Dapprima, mi pare, noi lo scoprimmo cacciatore di giovani ricchi, per trarne denaro. TEET. Sì. LO STR. E in secondo luogo commerciante con l'estero di cognizioni utili all'anima. TEET. Davvero. LO STR. E in terzo luogo non lo riconoscemmo pure piccolo commerciante delle stesse merci? TEET. Sì, e in quarto luogo anche venditore a noi della sua produzione nel campo delle conoscenze. LO STR. Ti ricordi molto bene. E il suo [e] quinto aspetto cercherò di ricordarlo io: un atleta della lotta fatta col discorso, che riserva per sé nell'ambito di questa l'arte della disputa. TEET. Proprio così. LO STR. Per la sesta forma era il caso di discutere. Comunque noi fummo d'accordo nell'attribuirgliela, definendolo purificatore dell'anima dalle opinioni che sono d'impedimento alla acquisizione delle cognizioni. TEET. Esattamente. [232a] LO STR. Ma non comprendi che se un uomo appare a qualcuno dotato di molte e varie conoscenze e si denomina da un'arte sola, si tratta di una apparenza non sana, è chiaro anzi che chi è colpito da tale apparenza è incapace di vedere in relazione ad una determinata arte quel punto di essa cui convergono tutte quelle conoscenze, ed è per questa ragione che, invece che con un nome solo, indica chi ha tutte quelle conoscenze anche con molti? TEET. Può darsi che il sofista abbia proprio questa natura.

XX. LO STR. Facciamo in modo dunque di non trovarci [b] in analoga difficoltà nel corso della ricerca a causa della nostra pigrizia; cominciamo invece col riprendere una delle cose dette del sofista. Ce n'è una che mi parve indicativa più di tutte le altre. TEET. Quale? LO STR. Noi abbiamo detto ch'egli è, credo, uno che discute in contraddittorio. TEET. Sì. LO STR. Ebbene? Non viene ad essere forse anche agli altri maestro di questo discutere? TEET. E come no? LO STR. Ora cerchiamo di vedere quale è la materia intorno alla quale tali sofisti oltre al resto sostengono di saper appunto anche formare degli uomini validi nel contraddittorio. Cominciamo così l'indagine. [c] Dimmi: Intorno alle cose divine, a tutto ciò che per la moltitudine v'è in esse di oscuro, essi rendono dunque capaci di discutere così? TEET. Almeno lo si dice di loro. LO STR. Ed anche per ciò che è visibile nella

terra e nel cielo e in tutto quanto alla terra e al cielo è connesso? TEET. E perché non anche su questo? LO STR. E oltre a ciò, quando negli incontri privati si parla di qualche problema generale che si riferisce sia all'essere sia al divenire, non sappiamo per voce comune che essi sono capaci di contraddire in modo temibile e che d'altra parte sanno rendere in questo anche gli altri capaci quanto loro? [d] TEET. Assolutamente. LO STR. E poi per le leggi e tutte le cose dello stato, non assicurano essi di rendere gli uomini validi al dibattito? TEET. E infatti, nessuno, direi, proprio nessuno rivolgerebbe loro la parola se essi non lo affermassero. LO STR. E senza dubbio tutto ciò che si riferisce a tutte le arti ed a ciascuna, tutto ciò, dico, che si deve opporre per contraddire ciascun maestro di quelle arti è reso di pubblico dominio, si può dire, è stato scritto e depositato da loro per chi voglia imparare. TEET. Se non sbaglio tu hai parlato degli scritti di Protagora sulla [e] palestra e sulle altre arti. LO STR. E di molti altri ancora, mio caro; ma non ti pare che sia proprio di quest'arte di discutere in contraddittorio una certa potenza e capacità di dibattere in generale su ogni argomento? TEET. Pare almeno che nulla, quasi, ne resti escluso. LO STR. E tu, figlio, per gli dèi, pensi proprio possibile questo? Forse voi che siete giovani guardate con maggior penetrazione queste cose, e noi invece in maniera meno acuta. TEET. [233a] Di che cosa parli e a qual fine precisamente? Non comprendo infatti bene la tua domanda. LO STR. Domando se è possibile che un uomo abbia scienza di tutte le cose. TEET. In tal caso, straniero, il genere umano sarebbe beato della beatitudine degli dèi. LO STR. E allora come potrebbe mai uno che non ha scienza contraddire a chi ce l'ha e dire cose serie? TEET. In nessun modo. LO STR. Che cosa sarà dunque questo fatto meraviglioso che è la potenza dei sofisti? TEET. Quale dici? LO STR. [b] Dico del modo per cui essi sanno ingenerare nei giovani l'opinione che essi, i sofisti, sono i più sapienti fra tutti su ogni argomento. E' chiaro infatti che se non discutessero bene in contraddittorio, o almeno capaci di ciò apparissero ai giovani, e se non dovessero quindi sembrare nel dibattito più intelligenti di quello che sono, allora, come tu ammetti, non avverrebbe facilmente che uno ben volentieri, dando loro le sue ricchezze, volesse diventare loro scolaro. TEET. Non certo facilmente. LO STR. Ma oggi c'è chi lo vuole? TEET. Senza dubbio. LO STR. [c] E allora io penso che appaiono dotati di scienza in relazione a ciò di cui discutono in contraddittorio. TEET. Come no, infatti? LO STR. Fanno ciò, discutono, su ogni campo dello scibile? TEET. Sì. LO STR. Quindi appaiono ai loro discepoli sapienti su tutto e di tutto. TEET. Certo. LO STR. Senza esserlo però; infatti abbiamo visto che è impossibile. TEET. E come non lo sarebbe?

XXI. LO STR. Allora il sofista ci è ormai apparso come un uomo che possiede una scienza apparente su tutto, [d] ma è privo della verità. TEET. Proprio così; e può darsi anche che quanto si è ora detto risponda proprio con esattezza al fatto di cui s'è parlato. LO STR. Prendiamo dunque un modello di queste cose che serva a spiegarcele più chiaramente. TEET. Quale? LO STR. Questo. E tu aguzza l'ingegno e sforzati di rispondermi per bene. TEET. In relazione a che cosa? LO STR. Se uno affermasse non di saper dire e contraddire su tutto, ma invece di saper fare e realizzare con un'arte sola tutte le cose... [e] TEET. Che intendi per "tutte le cose"? LO STR. Ancora l'inizio del mio discorso tu non capisci; non comprendi, a quanto pare, che cosa vuol dire 'tutte quante le cose'. TEET. Proprio no. LO STR. Intendo dire che tu ed io siamo compresi in tutte le cose ed oltre a noi gli altri animali e le piante. TEET. E allora che dici? LO STR. Se uno dicesse di saper fare e me e te e tutte le altre cose che nascono... TEET. Di quale fare parli? Non parli [234a] certo di un contadino; infatti dici che fa anche gli animali. LO STR. Lo dico, e oltre a ciò anche il mare e la terra e il cielo e gli dèi e tutte le altre cose; e, di più, ciascuna di queste cose, una volta rapidamente prodotta, tosto anche la vende ad un ottimo prezzo. TEET. Questo è uno scherzo. LO STR. Perché? Forse che non si deve ritenere uno scherzo quello di chi dice che sa tutto e tutto potrebbe insegnare ad un altro per pochi soldi e in poco tempo? TEET. Assolutamente. LO STR. Conosci una [b] specie di scherzo che richieda maggiore abilità artistica o anche che sia più piacevole dell'arte dell'imitazione? TEET. Nessuno; hai enunciato una specie di enorme comprensione, raccogliendo tutto in una unità, una specie che proprio direi la più varia.

XXII. LO STR. Ora, riguardo a chi si vanta d'esser capace con una sola arte di far tutto, sappiamo questo, per esempio, e cioè che operando imitazioni omonime delle cose che sono per mezzo dell'arte pittorica potrà ingannare i giovani fanciulli ignari, col mostrare loro da lontano i suoi disegni, facendo loro credere che, qualunque cosa egli voglia fare, tutto egli è capace più che mai di realizzare [c] compiutamente e concretamente. TEET. Come no? LO STR. E così? Non dobbiamo pensare che ci sia anche un'altra arte, dei discorsi, per cui sia pure possibile, con i discorsi appunto questa volta, incantare le orecchie dei giovani e di quelli ancora molto lontani dal conoscere la verità delle cose, mostrando loro immagini parlate di tutto ed in modo da ingenerare in loro l'opinione che chi parla dice la verità e che su tutto è il più sapiente di tutti? TEET. [d] Perché mai non ci dovrebbe essere anche un'arte come questa? LO STR. Ebbene, o Teeteto, la maggior parte di tali uditori, passato che sia un certo tempo, venuti in età più matura, messi faccia a faccia con le cose e costretti da quel che

ne provano a rendersi chiaramente conto della realtà, costoro, dico, non verranno necessariamente a mutare le prime opinioni, così che quelle cose che apparivano grandi, appaiano piccole, e quello che era facile si riveli [e] difficile, e i fantasmi di quei discorsi vengano interamente abbattuti dai fatti che sorgono loro di fronte nella realtà della loro esperienza vissuta? TEET. E' necessario, per quanto almeno a me, alla età che ho, è dato giudicare; pure penso d'essere anch'io uno di quelli che sono ancora molto lontani dal conoscere la verità delle cose. LO STR. E per questo, noi tutti qui, cercheremo, ed ora cerchiamo, di condurti il più vicino possibile senza che tu debba subirne prima dolorosa esperienza. Comunque, [235a] quanto al sofista, dimmi questo: è già chiaro che esso è un mago prestigiatore, imitatore delle cose che sono, oppure ancora dubitiamo che di tutte le cose di cui appare capace di discutere in contraddittorio, di tutte abbia veramente anche scienza? TEET. E come potremmo, straniero? Direi che risulta ormai chiaro dalle cose dette che è uno che appartiene a qualcuno dei generi che partecipano dello scherzo e del gioco. LO STR. Dobbiamo dunque considerarlo un mago prestigiatore ed un imitatore? TEET. E come no?

XXIII. LO STR. Avanti, opera nostra è ormai non lasciar [b] più sfuggire la fiera. Già quasi la teniamo in una trappola che la stringe d'ogni parte, in una di quelle reti che a questo scopo apparecchiano i discorsi: essa non vi sfuggirà più. TEET. Quale rete? LO STR. Quella che la costringe ad appartenere al genere cui appartengono i prestigiatori. TEET. Anch'io sono d'accordo nel definirla così. LO STR. Su questo dunque concordiamo: al più presto analizzare per suddivisione l'arte del creare immagini e se discendendo noi in tal senso il sofista fin dall'inizio ci si presenterà innanzi facendoci resistenza, afferrarlo secondo il comando [c] del discorso regio e consegnandolo al re mostrare a quest'ultimo la nostra preda. Ma se per caso mentre noi analizzeremo le parti dell'arte dell'imitazione in qualche recesso quello vi si nasconderà, stiamogli alle costole allora, sempre spaccando in due quella parte dell'arte imitatrice che lo racchiuda proteggendolo, fino a che sia caduto in nostra mano. Né lui né chiunque altro ad altro genere appartenga, assolutamente, mai abbia modo di vantarsi di essere sfuggito al metodo di chi sa così bene inseguire qualche cosa, per ciascuno e per tutti i casi per cui ciò possa avvenire. TEET. Hai ragione, facciamo come tu proponi. LO STR. Seguendo dunque il metodo d'analisi [d] diairetica fino ad ora usato, anche nel caso presente mi pare di vedere due specie dell'arte che è oggetto d'indagine, dell'arte di imitare. Però il carattere preciso che andiamo cercando di scoprire debbo dire che ancora non mi pare d'essere in grado di sapere in quale di queste due specie sia. TEET. Ma

intanto tu comincia col dire e col distinguere per noi le due specie di cui parli. LO STR. Dell'arte dell'imitare, una parte ch'io vedo è l'arte del rappresentare. Questa si trova specialmente quando uno realizza una imitazione rappresentando il suo modello in modo da mantenerne le interne proporzioni in lunghezza, larghezza e profondità, e, oltre a ciò, fornisce all'imitazione anche i [e] colori che convengono a ciascun particolare. TEET. Ma come? Forse che non cercano di far ciò tutti coloro che imitano qualcosa? LO STR. Non direi che lo facciano tutti quelli almeno che foggiano o dipingono opere grandi. Se infatti realizzassero le imitazioni rispettando veramente i rapporti proporzionali interni alle cose belle imitate, tu sai bene che le parti superiori apparirebbero più piccole [236a] del dovuto, e più grandi quelle inferiori, per il fatto che quelle noi vediamo da maggior distanza, queste più da vicino. TEET. Certamente. LO STR. Non si deve dunque pensare che oggi gli artefici, trascurando la verità, realizzano nelle immagini che essi fanno, non le proporzioni che sono reali, ma invece quelle che possano apparire belle volta per volta? TEET. Assolutamente. LO STR. Non è quindi giusto chiamare l'altro tipo di opere, dato che è [b] simile al vero, 'rappresentazione'? TEET. Sì. LO STR. E non è giusto chiamare la parte dell'arte dell'imitare che vi si riferisce, come pure prima dicemmo, 'arte del rappresentare'? TEET. Bisogna dire così. LO STR. Ebbene? Come chiamare ciò che appare somigliante al bello a chi giudichi da un punto di vista che non è quello della vera bellezza, ma a chi avrà avuto modo di osservarlo bene, in opere di tali dimensioni, non apparirà neppure somigliante a ciò cui pretende di somigliare? Non dovremo chiamarlo 'apparenza', se appunto appare somigliante al bello, ma di fatto non lo è? TEET. Direi di sì. LO STR. Non è [c] questo un aspetto molto vasto ed importante sia della pittura sia di tutta l'arte dell'imitare? TEET. Come no? LO STR. L'arte che realizza apparenze e non rappresentazioni non sarebbe giusto allora denominarla 'arte dell'apparenza'? TEET. Giustissimo. LO STR. Sono dunque queste due le specie dell'arte del fare immagini, quelle di cui parlavo, l'arte del rappresentare e quella dell'apparenza. TEET. Giusto. LO STR. Quanto a ciò poi su cui anche allora ero incerto, in quale delle due includere la sofistica, nemmeno ora so vederci chiaramente; il sofista [d] è proprio un uomo strano, difficilissimo a scorgersi; anche ora proprio in modo abile ed astuto ci è sfuggito, andando a rifugiarsi in una specie che offre estrema difficoltà a chi la vuole investigare. TEET. Pare di sì. LO STR. Ma tu mi dai il tuo assentimento perché conosci che è vero quanto dico, oppure un certo slancio ti ha trascinato, per abitudine di rispondere così, ad assentire immediatamente? TEET. Che intendi dire e a quale scopo?

XXIV. LO STR. Mio caro, ci troviamo veramente nel corso di una ricerca piena di difficoltà. Il fatto che una [e] cosa appaia e sembri in qualche modo, ma non sia, che si dica qualche cosa e non sia cosa vera, tutto questo comporta difficoltà innumerevoli, e ciò sempre nel passato e ciò oggi ancora. Come debba uno che parla affermare e pensare che il falso veramente sia, senza cadere così in una [237a] contraddizione, questo, Teeteto, è assolutamente difficile da indicare. TEET. Perché? LO STR. Perché quel discorso osa fondarsi sull'ipotesi che è ciò che non è. Non altrimenti che su questa base infatti sarebbe il falso, se fosse. Il grande Parmenide, figlio mio, dal principio alla fine della sua opera questo ha testimoniato per noi che allora, eravamo bambini, così dicendo ogni volta in prosa e pure in versi:

Mai tu constringerai ad essere ciò che non è, tu invece da questa via, nel tuo cercare, tieni lontano il pensiero.

Egli ci dà questa testimonianza. Ma più di ogni altra [b] cosa è il discorso stesso, se giustamente analizzato, che ci potrebbe rivelare ciò. Vediamo dunque questo prima di ogni altra cosa, a meno che tu non sia d'altro parere. TEET. Tu decidi pure per me come vuoi e quale sia la via per cui possa meglio procedere il discorso vedi tu e tu stesso di là prosegui e conduci anche me sulla stessa strada.

XXV. LO STR. Allora bisogna fare così. Dimmi: dobbiamo osare di pronunciare queste parole: 'ciò che assolutamente non è'? TEET. Come no? LO STR. Se uno dei nostri ascoltatori, non certo per amore di disputare né [c] per gioco, ma seriamente invece dovesse, interrogato, rispondere, dopo aver ben meditato, a qual cosa mai va riferita questa denominazione, 'ciò che non è', per quale oggetto noi pensiamo ch'egli ne farebbe uso e quest'uso indicherebbe a chi l'abbia interrogato? TEET. E' una domanda difficile e direi anche che è impossibile rispondere per uno come me. LO STR. Ma questo però è chiaro: che 'ciò che non è' non si può riferire a qualche cosa che sia compreso fra le cose che sono. TEET. E come si potrebbe? LO STR. Se dunque non si può riferire a quanto indichiamo con il 'che è', non sarebbe giusto porlo in relazione neppure a ciò che noi indichiamo col 'qualche [d] cosa'. TEET. E perché? LO STR. Anche questo è chiaro per noi, e cioè che anche il 'qualche cosa', questa espressione, noi l'usiamo, ogni volta che l'usiamo, per qualche cosa che è; dire il solo 'qualche cosa', nudo, staccato da tutte le cose che sono, è impossibile. Non è vero? TEET. Impossibile. LO STR. Allora tu esaminando così consenti con me che è necessario che chi dice qualche cosa, dica almeno un qualche cosa? TEET. Certo. LO STR. Tu infatti puoi dire che il 'qualche cosa' serve ad indicare una cosa singola, ed il suo duale, due cose, e il suo

plurale, molte cose. TEET. Come no? LO STR. [e] Ed è quindi strettamente necessario, come pare, che chi non dice qualche cosa, niente dica assolutamente. TEET. Necessario in modo assoluto. LO STR. Ma allora non dobbiamo nemmeno ammettere questo: che uno dica qualche cosa e non dica niente; non bisogna invece affermare che nemmeno dice, chi vuol dire l'espressione 'ciò che non è'? TEET. Il tuo discorso così toccherebbe il culmine delle difficoltà.

[238a] XXVI. LO STR. Non dirlo troppo forte; difficoltà, uomo beato, ce ne sono ancora, e anzi rimane, fra queste, la difficoltà principale, la più grande. Essa verte infatti sul principio stesso di ciò di cui parliamo. TEET. Che dici? Parla e non indugiare. LO STR. A ciò che è potrebbe in qualche modo unirsi un'altra cosa che è? TEET. Come no? LO STR. E diremo possibile invece che a qualche cosa che non sia si unisca mai qualche cosa che è? TEET. E come? LO STR. Il numero inteso come complesso di tutti i numeri naturali, noi lo consideriamo fra le cose che sono. TEET. [b] Sì, se infatti vogliamo considerare come una cosa che è anche qualche altra cosa. LO STR. Non proviamo neppure dunque a riferire a ciò che non è, il numero uno o gli altri numeri. TEET. Non sarebbe un giusto tentativo, come pare e come il discorso nostro vuole. LO STR. Ma come potrebbe un uomo proferirne dalle sue labbra la denominazione o col suo pensiero senz'altro afferrare le cose che non sono o ciò che non è, così senza il numero? TEET. Di' tu come. LO STR. D'altra parte quando noi diciamo 'che non sono', non si deve ammettere che noi tentiamo [c] in tal caso di attribuire a quelle l'essere numericamente molteplici? TEET. Certo. LO STR. E quando diciamo 'che non è', non attribuiamo invece ad esso, ciò che non è, l'unità? TEET. Chiaro. LO STR. Ma noi affermiamo che non è né giusto né corretto voler adattare qualcosa che è a ciò che non sia. TEET. Questo che dici è assolutamente vero. LO STR. Comprendi allora con me che di ciò che non è non è possibile pronunciare né dire la denominazione e nemmeno pensarlo, ciò che non è, senza errore, per sé solo, in senso assoluto, e che anzi è impensabile, e la sua denominazione indicibile, impronunciabile, che esso è al di fuori di ogni discorso? TEET. Assolutamente è così. [d] LO STR. Dunque non ebbi a mentire io poco fa dicendo che stavo per enunciare la più grande difficoltà su questo problema, avendone invece qualche altra più grande da dire? TEET. E quale? LO STR. O straordinario amico, non capisci, e proprio da quanto si è detto, che ciò che non è mette in difficoltà anche chi ne confuta la nozione e la denominazione, cosicché quando uno si prova a farne la confutazione è costretto a dire di esso cose che nel suo discorso stanno in reciproca opposizione? TEET. Come dici? Sii ancora più chiaro. LO STR. Non bisogna per [e] nulla cercarla in me la maggior chiarezza. Io, nel porre

come premessa che ciò che non è non deve partecipare né dell'uno né dei molti, poco fa e pure ora sono venuto a dirlo uno: dico infatti 'ciò che non è'. Tu mi comprendi. TEET. Sì. LO STR. E d'altra parte anche poco fa dicevo ciò che non è essere tale che non se ne può pronunciare né dire la denominazione, né può trovar posto nel discorso. Segui? TEET. Seguo. Hai ragione. LO STR. Dunque non dicevo cose in opposizione a quelle [239a] dette in precedenza, provando ad attribuire ad esso l'essere? TEET. Pare di sì. LO STR. Proprio in quanto attribuivo ad esso l'essere non mi rivolgevo verso ciò che non è come verso una unità? TEET. Sì. LO STR. E senza dubbio anche nel dire che ciò che non è è 'ciò' di cui non si può far discorso, che la sua denominazione è 'indicibile' ed 'impronunciabile', dirigevo su di esso il discorso come su di una unità. TEET. Come no? LO STR. Ma noi affermiamo che se uno vuole parlare correttamente non deve definirlo, né come unità né come molteplicità, e neppure indicarlo con il 'lo', assolutamente, infatti anche questa denominazione ad esso verrebbe data sulla base dell'unità. TEET. Giustissimo.

[b] XXVII. LO STR. E allora perché parlare ancora di me? Infatti tanto di gran lunga prima di adesso quanto ora mi si potrebbe trovare in fallo nella confutazione dell'espressione 'ciò che non è'. Non esaminiamo pertanto, come dissi, nelle mie parole il modo corretto di parlare di ciò che non è, ma invece, avanti, cominciamo ora a osservarlo nelle tue. TEET. Come dici? LO STR. Suvvia, mostraci la tua capacità e bravura, tu che sei giovane, e tendendo le tue forze al massimo provati a parlare correttamente di ciò che non è, senza attribuire ad esso né l'essere, né l'uno, né la pluralità numerica. TEET. Una aspirazione all'impresa [c], esagerata, fuori di luogo mi terrebbe se, vedendo te subire tali difficoltà, volessi io stesso provarmici. LO STR. E allora, se vuoi così, lasciamo perdere sia la tua che la mia persona; finché non ci imbattemo in qualcuno capace di assolvere a simile compito, fino ad allora dobbiamo continuare a dire che il sofista s'è eclissato in un luogo inaccessibile usando una abilità superiore ad ogni altro. TEET. Pare proprio che sia così. LO STR. Se diremo infatti ch'egli possiede una certa arte dell'apparenza, facilmente [d] egli capovolgerà i nostri discorsi muovendo, per obiettarci, dall'uso stesso del discorso che noi avremo fatto, e cioè, quando noi lo diremo fabbricatore d'immagini, ci domanderà che cosa intendiamo dire, in generale, con 'immagine'. Comunque, o Teeteto, bisogna vedere che cosa si potrà rispondere a questa domanda del nostro giovane. TEET. E' evidente che diremo che intendiamo le immagini che riflette l'acqua, che riflettono gli specchi ed inoltre quelle dipinte, quelle modellate e tutte le altre simili che ci sono.

[e] XXVIII. LO STR. E' chiaro, Teeteto, che non hai mai visto un sofista. TEET. E perché? LO STR. Ti apparirà come uno che ha gli occhi chiusi o addirittura del tutto privo degli occhi. TEET. Come dici? LO STR. Quando tu gli risponderai così, se gli indicherai cioè le immagini riflesse dagli specchi e le immagini modellate, si metterà a ridere delle tue parole, da te rivolte a lui come ad uno [240a] che vede e fingerà di non conoscere né specchi né acqua, nemmeno la vista ed invece egli interrogherà te senza uscire da ciò che risulta dai soli termini del discorso. TEET. Su che cosa? LO STR. La domanda verterà su ciò che, in tutte queste cose che tu dicesti esser molte ed hai ritenuto giusto indicare con un solo nome, chiamandole tutte 'immagine', tu hai così supposto come una unica realtà presente in tutte. Parla dunque, e respingi il sofista senza cedergli di un passo. TEET. Che cosa, straniero, potremmo dire che sia l'immagine, se non una cosa che, fatta a somiglianza di una cosa vera, è distinta da questa e tale quale la vera? LO STR. Tu intendi indicare con questo 'tal quale distinto', alcunché di vero o a che cosa [b] invece applichi qui l'espressione 'tal quale'? TEET. Non vero per nulla, ma simile al vero. LO STR. Tu dici "vero" di quanto è realmente? TEET. Così. LO STR. E ciò che non è vero, è ciò che è l'opposto del vero? TEET. Certamente. LO STR. Dunque con 'ciò che è simile al vero' non intendi tu un qualche cosa che non è realmente, se appunto dici che non è vero? TEET. Ma in qualche maniera esso pure è, di certo. LO STR. Ma non veramente: lo dici tu. TEET. No, infatti; è realmente solo come rappresentazione somigliante. LO STR. Ciò che diciamo che realmente è rappresentazione somigliante non è quindi qualche cosa che è non realmente? TEET. Può [c] darsi che ciò che non è sia intrecciato a ciò che è in un simile intreccio, e tutto ciò è assurdo. LO STR. E come infatti non assurdo? Non vedi almeno questo, che cioè anche ora con questo incrocio il sofista, dalle cento teste, ci ha costretti ad ammettere contro nostra volontà, che ciò che non è in qualche modo è? TEET. Vedo proprio. LO STR. Ebbene? Si potrà mai allora definire la sua arte senza contraddirsi? TEET. Ma perché proprio e riguardo [d] a che cosa tu temi sì da parlar così? LO STR. Quando noi diremo che egli ci inganna con l'apparenza e che l'arte sua è un'arte degli inganni, ammetteremo in tal caso che l'anima nostra opina il falso sotto l'azione dell'arte sua stessa, o che cosa mai dovremo dire? TEET. Questo, che cosa mai infatti potremmo dire? LO STR. Falsa sarà d'altra parte l'opinione che opina in opposizione alle cose che sono, o non è vero? TEET. Appunto, in opposizione. LO STR. Ammetti dunque che l'opinione falsa opina le cose che non sono? TEET. Necessariamente. LO STR. Opinando [e] che le cose che non sono non siano, oppure che siano in qualche modo le cose che non sono per nulla? TEET. Se mai uno si inganna, anche minimamente, deve certo opinare che in

qualche modo siano le cose che non sono. LO STR. Ebbene? Chi si inganna non opina pure che non siano per niente le cose invece che senza alcun dubbio sono? TEET. Sì. LO STR. Non vi è il falso anche qui? TEET. Anche qui. LO STR. Penso che così analogamente il discorso sarà da ritenersi falso quando dirà [241a] che le cose che sono non sono e quando dirà che sono invece quelle che non sono. TEET. Come potrebbe riuscire falso altrimenti? LO STR. Direi in nessun altro modo; ma il sofista non ammetterà tutto questo, a meno che tu non conosca una qualche via per cui uno di costoro che sanno ben ragionare possa accettarlo, anche se ciò su cui in precedenza ci accordammo sia cosa di cui, secondo il nostro stesso accordo precedente, la denominazione è impronunciabile, indicibile, cosa che non può essere oggetto né di discorso, né di pensiero. Comprendiamo ora, Teeteto, ciò che il sofista ci vuol dire? TEET. Come infatti non capire che egli affermerà che noi diciamo cose opposte a quelle dette poco fa, osando noi ammettere che esiste il falso nelle opinioni e nei discorsi? Dirà che per [b] questa ammissione più volte siamo costretti ad attribuire ciò che è a ciò che non è, proprio noi che poco fa abbiamo convenuto che questo è l'assolutamente impossibile.

XXIX. LO STR. Ricordi bene. Ma è tempo di decidere che cosa bisogna fare col sofista. Infatti le obiezioni e le difficoltà, qualora noi lo vogliamo studiare collocandolo nell'arte dei mistificatori e degli incantatori, tu vedi che facilmente sorgono e in gran numero. TEET. Vedo proprio. LO STR. Di queste noi abbiamo percorsa una piccola parte [c] e sono, direi, innumerevoli. TEET. E allora, a quanto pare, se le cose stanno così non sarà possibile catturare il sofista. LO STR. Che cosa? Saremo ormai fiaccati tanto da abbandonare l'impresa? TEET. Io non dico certo che dobbiamo far questo, ammesso però che siamo capaci di riuscire a toccare in qualche modo quest'uomo, anche con la punta del dito. LO STR. Sarai dunque indulgente e, come hai appena detto, ti accontenterai se in qualche modo, e anche se per poco, ce la caveremo da un discorso così duro? TEET. Come non essere indulgente? LO STR. [d] Allora di questo io ti voglio pregare ancora con maggiore insistenza. TEET. Di che cosa? LO STR. Non credere che io divenga quasi un parricida. TEET. E perché mai? LO STR. Perché, per difenderci, sarà necessario che noi sottoponiamo a esame il discorso del nostro padre Parmenide, e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in certo senso, è esso pure e che ciò che è, a sua volta in certo senso non è. TEET. Mi par evidente che è proprio questo che noi, durante i nostri discorsi, dobbiamo cercare di dimostrare. LO STR. E come ciò non sarebbe evidente? "Anche ad un cieco lo sarebbe", come dice il proverbio: ove quelle due proposizioni non siano state confutate [e] oppure riconosciute valide, mai si potrà,

assolutamente, sfuggire al ridicolo, quando si parli intorno ai discorsi falsi e alle false opinioni, siano essi immagini, rappresentazioni, imitazioni, apparenze, oppure ancora sulle arti, su tutte le arti che si riferiscono a quanto qui sopra è enunciato; sarà infatti necessità di dire cose in opposizione [242a] a chi stesso le dice. TEET. Verissimo. LO STR. Ragione per cui ora è necessario osare di attaccare il discorso paterno, a meno che non si voglia lasciar andare tutto, nel caso appunto che un qualche timore impedisca a noi di agire in tal senso. TEET. Ma io dico che non ci deve essere nulla che in alcun modo da ciò ci possa trattenere. LO STR. Allora ti voglio chiedere ancora una terza, piccola cosa. TEET. Non hai che da parlare. LO STR. Dicevo poc'anzi a un dipresso come nei riguardi della confutazione che si riferisca a frasi del tipo di quelle enunciate, sempre io mi sono ritrovato senza forze e così anche ora. TEET. Così dicevi. LO STR. Ho dunque paura delle cose che ho appena dette, ho paura di apparirti per esse un insensato, un pazzo che, da un momento all'altro, fa una [b] giravolta completa. Perché infatti per farti piacere affronteremo la confutazione del discorso parmenideò, se pure riusciremo a confutarlo. TEET. Con coraggio, su, vai avanti, assumiti questo compito e sappi che io non penserò in nessun modo che tu faccia alcunché di illecito affrontando questa confutazione e la conseguente dimostrazione.

XXX. LO STR. Avanti allora, di dove iniziare il nostro temerario discorso? Io penso, figlio, che sia questa la strada verso cui per necessità ineluttabile noi ci dobbiamo avviare. TEET. Quale? LO STR. Prima di tutto esaminare ciò che [c] ora ci pare chiaro, per vedere che non si sia fatta nessuna confusione in proposito e per evitare un nostro troppo facile accordo quasi avessimo di ciò ben giudicato. TEET. Devi dire più chiaramente ciò che hai in mente. LO STR. Mi pare che Parmenide tratti con noi usando certa bonarietà e così chiunque si sia avventato ad enunciare un giudizio che definisca quantitativamente e qualitativamente l'essere in quanto tale. TEET. Come? LO STR. Ciascuno di questi mi pare ci racconti una favola, quasi fossimo bambini; uno dice che l'essere in quanto tale è tre cose e talvolta alcune di queste combattono fra loro in qualche [d] modo, talaltra divengono amiche e fanno nozze, generano figli ed altro che sia ai figli di nutrimento; un altro afferma che è due cose, l'umido e il secco oppure il caldo ed il freddo, e queste fa coabitare insieme ed unisce in matrimonio. Da noi invece la gente eleatica, che discende da Senofane e anche da più lontano, racconta le sue favole, partendo dall'ipotesi che ciò che si indica comunemente con 'tutte le cose' non sia che una cosa sola. Certe Muse di Jonia e più recentemente di Sicilia hanno pensato che [e] via più sicura di tutte era fondere le due concezioni e

dire che ciò che è, è molteplice e uno, e, per amore e per odio sta insieme. Le più intonate di queste Muse dicono che "nel disaccordo sempre concorda"; quelle invece meno rigide allentarono la necessità di questo sempre esser così dicendo che, con alterna vicenda, ora il tutto è uno e amico [243a] a se stesso per opera d'Afrodite, ora molteplice ed a se stesso nemico per l'azione di una certa discordia. Io penso che sarebbe difficile, dopo aver cercato in tutto ciò se uno di questi, per esempio, ha detto cose vere o no, sarebbe difficile e fuori luogo fare rimproveri su questioni di così grande portata ad uomini tanto illustri ed antichi; una cosa invece ci è dato di dichiarare senza attirare su di noi alcuna impopolarità. TEET. Che cosa? LO STR. Che essi hanno troppo avuto in dispregio la moltitudine che noi siamo guardandoci dall'alto: infatti senza badare minimamente se noi seguiamo le loro parole oppure se noi li lasciamo andare soli, ciascuno di essi batte la propria [b] strada fino in fondo. TEET. Come dici? LO STR. Quando uno di loro si esprime dicendo che l'essere in quanto tale è, è venuto ad essere, è nel corso di venire ad essere molti, uno, due, e parla del caldo che si mescola al freddo, ponendo in ipotesi disgregazioni ed aggregazioni che avvengono per qualche via in luoghi diversi, ogni volta, Teeteto, che parla qualcuno di costoro, tu, per gli dèi, capisci qualcosa di questo che dicono? Io, quando ero più giovane, appena uno parlava di ciò che ora costituisce la ragione delle difficoltà, ciò che non è, io credevo di averlo compreso fino in fondo. Ed ora tu vedi in quale mare di difficoltà noi siamo in relazione adesso [c]. TEET. Vedo. LO STR. Ma forse anche riguardo a ciò che è, non meno che riguardo a ciò che non è, noi internamente ci troviamo affetti dalla medesima difficoltà, e pure diciamo di non aver problemi riguardo a ciò ed affermiamo di comprendere quando uno dice l'espressione che lo indica, e di non comprendere nell'altro caso, mentre siamo nella stessa situazione, nell'un caso e nell'altro. TEET. Forse. LO STR. La stessa osservazione dobbiamo fare anche a proposito di tutte le altre cose già dette da noi. TEET. Senza dubbio.

XXXI. LO STR. Allora, molte altre cose, se tu sei d'accordo [d], potremo esaminarle anche dopo, ma ora dobbiamo vedere la cosa più importante e principale, il capo di tutto. TEET. Di che parli? Mi sbaglio o manifestamente tu affermi che bisogna innanzi tutto esplorare ciò che è, scoprire che cosa mai ritengono di indicare con l'espressione 'ciò che è' tutti quelli che ne fanno uso nel discorso? LO STR. M'hai rapito all'istante, Teeteto. Dico infatti che è in questa direzione che noi dobbiamo orientare l'indagine; dobbiamo fare come se costoro, presenti qui, noi così interrogassimo: "Suvvia, voi tutti che affermate tutte le cose essere caldo e freddo o l'unione di altri due simili elementi, che cos'è mai dunque questo che dite in relazione [e]

ad ambedue quando affermate l'essere' di ambedue e di ciascuno pure dei due? Che cosa mai dobbiamo intendere per quest'essere' che voi dite? E' una terza cosa oltre a quelle due e di conseguenza dobbiamo anche pensare con voi che il tutto è composto di tre elementi e non più di due? Perché se voi chiamate senz'altro 'ente' l'uno o l'altro di quei due elementi, non venite più ad affermare che ambedue parimenti sono. Nell'un caso e nell'altro io direi infatti che ciò equivarrebbe ad affermare l'essere di uno dei due, ma non l'essere dei due". TEET. E' vero. LO STR. "Voi però volete ambedue chiamarli 'ente'?". TEET. Forse. LO STR. "Ma - noi diremo - amici, [244a] anche così voi direste in maniera evidentissima che due è uno". TEET. Questo è giustissimo. LO STR. "Poiché dunque noi ci siamo arrestati nelle difficoltà, spiegateci voi, in modo chiaro ed adeguato, che cosa mai intendete significare quando dite "che è". E' certo che queste cose voi le conoscete da un pezzo; noi invece pensavamo di conoscerle prima di un certo momento, ma ora ci troviamo di fronte ad un ostacolo. Insegnateci dunque proprio questo, prima di tutto, affinché noi non opiniamo di capire quello che voi dite mentre invece avvenga tutto l'opposto". Dicendo [b] queste cose e interrogando così questi e tutti gli altri, quanti sono quelli che sostengono che il tutto è più che un solo elemento, credi, figlio, che faremo cosa illecita? TEET. Ma per niente.

XXXII. LO STR. Ebbene? Non è giusto cerchiamo, per quanto è possibile, di sapere anche da quelli che affermano che il tutto è uno, che cosa mai intendono per 'ciò che è'? TEET. Come no? LO STR. Rispondano dunque a questa domanda: "Affermate, in qualche modo, che v'è solamente una cosa?", "Lo affermiamo", diranno. Non è vero? TEET. Sì. LO STR. "E allora? Vi è qualche cosa che voi chiamate 'ente'?". TEET. Sì. LO STR. "E' questa [c] null'altro che quell' 'una cosa', e così date due denominazioni alla stessa, o come intendete invece?". TEET. Quale sarà, straniero, la loro risposta a ciò? LO STR. E' chiaro, Teeteto, che per chi ha assunto una simile ipotesi non è la cosa più facile rispondere alla nostra domanda e neppure a qualsiasi altra. TEET. Come? LO STR. E' cosa che fa ridere, in certo senso, ammettere che ci siano due nomi senza porre altro che una sola cosa. TEET. Come no? LO STR. Ed anche sarebbe senza senso accettare [d] senz'altro che uno affermi che vi è un qualche nome. TEET. Perché? LO STR. Ponendo il nome della cosa diverso dalla cosa, uno parla, comunque, di due cose. TEET. E' vero. LO STR. E se sostiene che il nome è identico a ciò di cui è nome, o sarà costretto a dire che è il nome di niente, oppure, se dirà che è nome di qualche cosa, ne conseguirà che il nome è tale solo del nome e di niente altro. TEET. Giusto. LO STR. E così per l'"uno", il quale è uno solo dell'uno, ed è

anche l'"uno" del nome. TEET. E' necessario. LO STR. Ebbene? Diranno quelli che il tutto è diverso da ciò che è uno od identico ad esso?[e] TEET. E come potrebbero dire ora e in avvenire che non è identico? LO STR. Se dunque è un tutto come anche Parmenide dice,

d'ogni parte somigliante alla massa d'una sfera perfetta, e dal centro in ogni direzione ugualmente estesa, poiché infatti non è possibile ch'esso sia di qua e di là più grande o più piccolo,

se dunque, è così ciò che è, ha un centro ed ha estremità e quindi, per stretta necessità, ha parti. Non è vero? TEET. [245a] vero. LO STR. Nulla impedisce che ciò che è diviso in parti abbia come affezione l'uno come unità di tutte le sue parti, e così, ciò che è essendo tutto e anche il tutto di quelle parti, nulla impedisce che sia uno. TEET. Come no? LO STR. Ma non è impossibile che ciò che si trova in questa condizione sia proprio l'uno come tale? TEET. Perché? LO STR. Perché l'uno in quanto uno, in quanto vero uno, secondo quanto vuole la correttezza del discorso, deve certo dirsi assolutamente indivisibile in parti. TEET. [b] Senza dubbio. LO STR. E ad un uno come quello, che risulta da una molteplicità di parti, non potrà applicarsi senza contraddizione quest'ultimo discorso. TEET. Comprendo. LO STR. Diremo dunque che ciò che è si trova affetto dall'uno, e quindi sarà uno e anche un tutto, oppure dobbiamo assolutamente negare che sia un tutto? TEET. Mi proponi una difficile scelta. LO STR. Hai certo pienamente ragione. Infatti se ciò che è si trova affetto dall'uno, in qualche modo, non risulterà essere identico all'uno, e, così, complessivamente sarà più che uno. TEET. Sì. LO STR. Ma certamente se ciò che è non è un tutto, come [c] sarebbe in base al suo essere affetto dall'uno, ma poi il tutto come tale sia, ciò che è risulta privo di se stesso. TEET. Certamente. LO STR. E per questa ragione ciò che è, privato di se stesso, non sarà qualche cosa che è. TEET. Senza dubbio, è così. LO STR. E ancora, dall'altro punto di vista, ciò di cui parliamo verrebbe ad essere in complesso più di uno, perché ciò che è e il tutto hanno una loro natura particolare a ciascuno di essi due, ciascuno per parte sua. TEET. Sì. LO STR. Ma ammettendo che il tutto non sia assolutamente, lo stesso non essere consegue a [d] ciò che è, e così oltre a non essere non potrà mai venire ad essere qualche cosa che è. TEET. Come mai? LO STR. Ciò che viene ad essere, sempre viene all'essere come tutto; cosicché non si può dire 'è' né dell'essere né del divenire escludendo dalle cose che sono l'uno o il tutto. TEET. Pare non esservi alcun dubbio che è come dici. LO STR. E certo ciò che non è un tutto non può neppure essere in qualche modo determinato quantitativamente; ciò che è infatti di una certa quantità, sarà tutto di quantità tale quale è quella certa quantità,

necessariamente. TEET. Sicuro. LO STR. E così infiniti altri problemi appariranno ciascuno comportando difficoltà innumerevoli per chi afferma [e] che ciò che è si riduce ad una sola cosa oppure ad una qualche coppia di elementi. TEET. Io direi che ciò è provato già anche da quanto sin qui ci si è mostrato; una difficoltà si lega all'altra, portando sempre più vasta e più grave incertezza sulle cose di cui prima si è detto.

XXXIII. LO STR. Senza dubbio noi non abbiamo esaminato tutti quelli che con sottigliezza particolare hanno trattato di ciò che è e di ciò che non è, pure possiamo ritenere di aver fatto abbastanza per questi che abbiamo trattato. Dobbiamo, d'altra parte, vedere ancora coloro che parlano diversamente da questi ultimi, in modo che da tutti, quelli e questi, possiamo inferire che non è per nulla più agevole [246a] dire cos'è ciò che è piuttosto che ciò che non è. TEET. Bisogna dunque avviarci anche verso di questi. LO STR. E par proprio che fra loro sia quasi una battaglia di giganti svolgentesi attraverso il dibattito sull'essere, dibattito che fra gli uni e gli altri avviene. TEET. Come? LO STR. Gli uni dal cielo e dall'invisibile tutto trascinano a terra quasi si trattasse di rocce e querce ed essi le afferrassero proprio con le loro mani. E, infatti, attaccandosi a tutte le cose simili a queste, con forza sostengono che soltanto è ciò che offre qualche possibilità di essere afferrato e toccato, ed identificano nella loro definizione [b] l'essere al corpo, e, se qualcuno afferma che qualche altra cosa è ed è senza corpo, essi lo spregiano da ogni punto di vista e non vogliono per nulla ascoltare altro da lui. TEET. Tu parli davvero d'uomini terribili; anch'io infatti ho già avuto occasione di incontrarne un grande numero. LO STR. Perciò quelli che nel dibattito si oppongono loro molto prudentemente si difendono appoggiandosi alle regioni superiori, a certa zona dell'invisibile e con pertinacia il vero essere riducono a certe forme pensabili e incorporee. Quanto ai corpi dei primi, quanto alla verità [c] dai primi affermata, questi frantumano tutto ciò in minutissimi pezzi nei loro discorsi, e invece di essere, essi definiscono tale realtà un mobile divenire. Nello spazio che li separa, su questi problemi, da sempre, o Teeteto, c'è stata una battaglia implacabile dei due gruppi avversari. TEET. E' vero. LO STR. Da ambedue i gruppi, allora, uno dopo l'altro, cerchiamo di conoscere le ragioni di quell'essere che essi pongono come reale. TEET. E come faremo? LO STR. E' più facile da quelli che pongono l'essere nelle forme. Sono infatti più mansueti. Da quelli [d] invece che riducono tutto al corpo con la violenza, è più difficile, e forse è anche, direi, impossibile. Ma io penso che con loro si debba far così. TEET. Come? LO STR. E' certo che, se ciò fosse in qualche modo possibile, sarebbe assolutamente preferibile renderli di fatto migliori; ma se questa è una

possibilità da escludersi cerchiamo di farlo almeno a parole, ponendo come ipotesi che essi vogliano rispondere alle nostre domande in maniera più civile di quello che avviene al giorno d'oggi. Una conclusione comune raggiunta coi migliori è, direi, cosa più importante di una raggiunta coi peggiori; e noi non badiamo a costoro, [e] noi cerchiamo la verità. TEET. Giustissimo.

XXXIV. LO STR. Posto che sian diventati dunque migliori, chiedi loro di risponderti, e poi interpreta e spiega le loro parole. TEET. Farò così. LO STR. Dicano se ammettono che vi sia il vivente mortale. TEET. Come no? LO STR. Forse che non saranno d'accordo di definirlo corpo animato? TEET. Certamente. LO STR. Ponendo fra le [247a] cose che sono l'anima? TEET. Sì. LO STR. Ebbene? Non diranno forse che un'anima è giusta, un'altra ingiusta, una saggia, un'altra stolta? TEET. Come no? LO STR. Ma ciascuna di queste anime non diviene giusta per il possesso e la presenza della giustizia, e ingiusta per il possesso e la presenza di ciò che è opposto alla giustizia? TEET. Sì, anche questo ammettono. LO STR. Ma allora ammetteranno pure che sia veramente qualche cosa che è ciò che può aggiungersi a qualche cosa e da qualche cosa staccarsi. TEET. Lo ammettono. LO STR. Se dunque [b] sono e la giustizia e l'intelligenza e ogni altro simile valore, e così tutto ciò che è opposto a queste, e se pure è l'anima, in cui viene ad esserci quanto sopra, forse che affermano che v'ha di tutto ciò qualche cosa di visibile e tangibile oppure, secondo loro, si tratta di cose tutte invisibili? TEET. Io direi che debbono ammettere che di tutte queste realtà nessuna è visibile. LO STR. E così quale sarà la condizione di tali realtà? Dicono forse che hanno corpo? TEET. Essi non danno più una sola ed identica risposta, una risposta valida per tutto ciò, ma l'anima stessa secondo loro ha una certa corporeità, mentre l'intelligenza e ciascuna delle altre cose di cui hai chiesto [c] essi hanno vergogna di osare sia di escluderle dalle cose che sono, sia di sostenere che sono tutte corporee. LO STR. E' chiaro, Teeteto, che questi nostri uomini si sono migliorati; perché altrimenti non esiterebbero di fronte a nessuna di queste asserzioni, quelli almeno che furono veramente seminati nella terra e dalla terra sono sorti, ma andrebbero fino in fondo a sostenere che ciò che essi non possono serrare in mano, tal cosa assolutamente non ha nessuna realtà. TEET. Tu enunci, direi, proprio ciò che essi pensano. LO STR. Poniamo dunque a loro delle nuove domande: se infatti essi vogliono concedere l'incorporeità anche di una, una piccola cosa, fra le cose [d] che sono, è già sufficiente. Ciò che è connaturale a queste realtà così come a quelle altre che hanno corpo, ciò a cui guardando essi dicono, delle une e delle altre cose, 'che sono', questo è ciò di cui essi ci debbono parlare. Essi forse saranno in difficoltà. E ammesso appunto che siano

in questa situazione, vedi bene, se, proponendolo noi, vorrebbero accettare e riconoscere che ciò che è è questo. TEET. Che cosa? Dillo e noi lo verremo a sapere. LO STR. Io dico allora che ciò che possiede una potenza, [e] quale si sia, o di fare un'altra cosa qualsiasi, o di subire anche la più piccola azione da parte dell'agente meno importante, anche se solo per una volta sola, ciò, in ogni caso, è una cosa che realmente è. Infatti io pongo come definizione delle cose che sono, questa: le cose che sono non sono altro che potenza. TEET. Poiché quelli non hanno al presente niente di meglio da dire, questo viene accettato da loro. LO STR. Benissimo; e forse più tardi sia a noi che a loro le cose potrebbero apparire diverse. Ma [248a] ora lasciamo che questo resti così convenuto fra noi e loro. TEET. Resta così.

XXXV. LO STR. Andiamo ora dagli altri, dagli amici delle forme; sii tu per noi interprete anche delle loro opinioni. TEET. Sarà così. LO STR. Voi parlate del divenire e dell'essere distinguendoli e separandoli in qualche modo, non è così? TEET. Sì. LO STR. E col corpo, per mezzo delle sensazioni, noi comunichiamo col divenire, con l'anima, per mezzo del ragionamento, noi comunichiamo con l'essere vero, che voi dite essere sempre identico a se stesso, mentre il divenire sarebbe diverso da un momento ad un [b] altro del tempo. TEET. Questo è appunto quanto noi affermiamo. LO STR. Ma che cosa dobbiamo dire che significhi, o nobilissimi fra tutti, questo comunicare che voi affermate nell'un piano e nell'altro? Non questo che fu detto or ora da noi? TEET. E che cosa? LO STR. Un'azione fatta o subita, determinata da una certa potenza, azione che si verifica nell'incontro reciproco di due termini. Forse, Teeteto, la loro risposta a queste mie parole tu non riesci ad intenderla chiaramente, ed io forse la intendo per la mia consuetudine con loro. TEET. Che dicono dunque? LO STR. Non concordano con noi [c] su quanto, intorno all'essere, abbiamo detto ai figli della terra. TEET. Su che cosa? LO STR. Ritieni in qualche modo sufficiente definire, come abbiamo fatto, le cose che sono come quelle cui inerisce la potenza di subire o di fare, anche quando si tratti di azione che, fatta o subita, sia la più insignificante? TEET. Sì. LO STR. Essi obiettano pertanto che mentre al divenire appartiene la potenza di fare o di subire, all'essere non si addice la potenza né dell'una né dell'altra cosa. TEET. E ha senso questo che dicono? LO STR. E' una cosa per cui noi dobbiamo dire [d] che abbiamo bisogno di conoscere da loro ancora più chiaramente se ammettono che l'anima conosca e che l'essere sia conosciuto. TEET. Questo almeno lo ammettono. LO STR. Ebbene? Dite voi che il conoscere o l'essere conosciuto è un'azione fatta, oppure subita, oppure ciascuno di essi è l'uno e l'altro? Oppure ancora uno di essi è azione subita, l'altro azione fatta?

Oppure nessuno di essi due partecipa per nulla di ciò che è azione fatta e azione subita? TEET. E' chiaro che vale quest'ultimo caso; altrimenti ammetterebbero cose opposte a quanto dicevano prima. LO STR. Comprendo. Dicono questo: "Se il conoscere ha da essere [e] un fare, per necessità consegue che ciò che viene conosciuto subisca. E così l'essere, appunto per questa ragione, essendo esso conosciuto dalla conoscenza, per tanto, per quanto è conosciuto, si muove perché subisce un'azione, la qual cosa noi affermiamo non poter accadere per ciò che sta in quiete". TEET. Giusto. LO STR. E allora per Zeus? Ci faremo persuadere così facilmente che in realtà il moto, la vita, l'anima, l'intelligenza non ineriscono a [249a] ciò che assolutamente è, ch'esso né vive né pensa, ma invece venerabile e santo, senza intelletto, se ne sta fermo, immoto? TEET. Straniero, noi accetteremmo un discorso che senza dubbio è gravissimo. LO STR. Ma dobbiamo dire che ha intelletto ma non ha vita? TEET. E come potremmo? LO STR. Allora noi ammettiamo che ambedue queste cose ineriscano ad esso; non diremo ch'esso le possiede in quanto risiedono nell'anima? TEET. E in quale altro modo le potrebbe avere? LO STR. E' però possibile che avendo intelletto, vita, anima, stia assolutamente immobile, pur essendo appunto animato? TEET. [b] Mi pare che tutto ciò sia assurdo. LO STR. Dobbiamo dunque ammettere che anche ciò che si muove e il moto stesso sono cose che sono? TEET. E come no? LO STR. Ne consegue dunque, Teeteto, che per le cose che sono immobili, non vi è in nessuna, in nessun luogo, intelletto assolutamente. TEET. Certamente. LO STR. E, d'altra parte, se noi ammettiamo che tutte le cose si spostino, si muovano, per questo stesso discorso noi verremo ad escludere ancora per le cose che sono, la stessa cosa, l'intelletto. TEET. E come? LO STR. Forse ti pare che potrebbe [c] mai venire ad essere in altro modo che in quiete l'essere secondo le identiche condizioni, nello identico modo, in relazione all'identico oggetto? TEET. In nessun altro modo. LO STR. E allora? Forse tu riesci a vedere che in un qualche luogo, mai, l'intelletto sia o sia stato senza questa condizione nel suo oggetto? TEET. Per nulla. LO STR. Ora è certo che bisogna che noi rivolgiamo ogni nostro discorso a combattere chi, in qualunque modo lo faccia, si sforzi di annullare la scienza, l'intelligenza, o l'intelletto, in relazione a qualche oggetto. TEET. Sicuramente. LO STR. Per chi è filosofo dunque, ed onora questi valori sopra ogni altro, evidentemente v'ha stretta necessità, per quanto s'è visto, di non accettare il tutto immobile di quelli che sostengono l'unità di esso o di quegli [d] altri che affermano la molteplicità delle forme, e d'altra parte neppure ascoltare, assolutamente, coloro che muovono da tutti i punti di vista ciò che è, ma, come la preghiera dei fanciulli vuole che "quanto è immobile anche si muova", bisogna dire che ciò che è ed il tutto sono immobili

ed in movimento. TEET. Verissimo.

XXXVI. LO STR. Ed ora? Non appare sufficientemente ormai che noi abbiamo completamente abbracciato col nostro discorso ciò che è? TEET. Certamente. LO STR. Oh! oh! Teeteto; e mi pare invece che noi ora conosceremo quale e quanta sia la difficoltà di esaminarlo. TEET. [e] Che cosa dici? E perché mai dici così? LO STR. Mio caro, non capisci che noi ora ci troviamo nella peggiore condizione di ignoranza su di esso, mentre proprio ci pare di dir cose sensate? TEET. Almeno a me par che siano tali, e d'altra parte non mi rendo conto proprio come abbiamo potuto ingannarci, se questa è la situazione in cui ci troviamo. LO STR. Cerca di vedere con maggiore chiarezza, se non sarebbe giusto che a noi che ora conveniamo [250a] su quanto s'è detto fossero rivolte le stesse domande che noi stessi rivolgevamo allora a quelli che dicevano essere il tutto composto di caldo e di freddo. TEET. Quali? Aiutami a ricordare. LO STR. Certo; proverò anzi a far questo interrogando te nello stesso modo in cui noi allora interrogavamo quelli, affinché insieme facciamo anche qualche passo innanzi. TEET. Hai ragione. LO STR. Bene; il moto e la quiete non li dici opposti fra loro al massimo grado? TEET. Come no, infatti? LO STR. E certo tu affermi parimenti che tutti e due sono ed è pure sia l'uno [b] che l'altro dei due. TEET. Lo affermo infatti. LO STR. Ma intendi tu dire che tutti e due si muovono e che pure sia l'uno che l'altro dei due si muove, nell'ammettere che sono? TEET. Per nulla. LO STR. Dunque dicendo che tutti e due sono, intendi dire che tutti e due stanno? TEET. E come? LO STR. Oltre a questi dunque tu ammetti, nel tuo pensiero, una terza cosa, "ciò che è", quasi che da questo la quiete e il moto siano circondati, e avendo raccolto questi ultimi insieme, e passando ad osservare che essi hanno in comune l'essere, proprio per questo tu hai [c] detto che ambedue sono? TEET. Sì, ogni volta che noi diciamo che il moto e la quiete sono, è probabile che ciò che è venga supposto nel nostro discorso veramente come una terza cosa. LO STR. Non è dunque ciò che è ambedue le cose insieme, moto e quiete, ma è qualche cosa di diverso da queste. TEET. Sembra di sì. LO STR. E così "ciò che è", in quanto "ciò che è", né sta né si muove. TEET. Direi. LO STR. E dove deve ancora volgere il pensiero chi vuole fondare entro di sé una chiara conoscenza dell'essere? TEET. Dove dunque? LO STR. Io penso che ormai non sia facile volgersi ad alcun luogo. Se infatti [d] qualche cosa non si muove, come non sta? O se qualche cosa non sta, in nessun modo, come d'altra parte non si muove? Ma "ciò che è" ora ci si è rivelato estraneo sia alla quiete che al moto; è dunque una cosa possibile questa? TEET. E' la meno possibile di tutte. LO STR. Questo allora è giusto ricordarsi in tal caso. TEET. Che cosa? LO STR. Che interrogatici a che cosa mai deve

riferirsi l'espressione 'ciò che non è', noi fummo presi da una difficoltà insormontabile. Ricordi? TEET. Come no, infatti? LO [e] STR. Forse che ora siamo in una difficoltà meno grave in relazione alla espressione 'ciò che è'? TEET. Mi pare, straniero, se è possibile dirlo, che noi ora siamo in una difficoltà ancora maggiore. LO STR. Sia dunque questa la nostra difficoltà. Poiché abbiamo visto che nella stessa misura 'ciò che è' e 'ciò che non è' importano difficoltà, noi possiamo attenderci ormai che nella misura in cui uno di essi due ci si rivelerà più oscuro o più chiaro anche l'altro ci si riveli più oscuro o più chiaro. E se d'altra parte non [251a] potremo avere conoscenza né dell'uno né dell'altro, per qualunque via noi saremo capaci di farlo nel modo più opportuno noi sospingeremo il nostro discorso fino a farlo passare fra tutti e due insieme. TEET. Bene. LO STR. Diciamo dunque come avviene che noi indichiamo con molti nomi una stessa cosa, ogni volta che si tratta di essa. TEET. Che cosa, per esempio? Dacci un esempio.

XXXVII. LO STR. Noi parliamo di un uomo attribuendogli certo una molteplicità di denominazioni, e cioè riferendo a lui colori, figure, dimensioni, vizi e virtù e così in tutte queste relazioni, come in infinite altre, non solo [b] affermiamo che esso è uomo, ma anche uomo buono e così via senza limite; anche le altre cose analogamente noi ipotizziamo ciascuna come una realtà unitaria, e poi diciamo ciascun molteplice ed attribuiamo ad essa molte denominazioni. TEET. E' vero quello che dici. LO STR. Di qui, io penso, noi abbiamo preparato ai giovani e a quei vecchi che si istruiscono in tarda età, un ricco banchetto. E' infatti alla portata di ognuno obiettare immediatamente che è impossibile che i molti siano uno, e l'uno molti, e senza dubbio, c'è chi gode non permettendo che [c] si dica buono l'uomo, ma soltanto che il bene è bene e l'uomo è uomo. O Teeteto, io penso che anche tu stesso ti imbatti in chi si dà da fare così, e si tratta qualche volta di vecchi, i quali per la povertà della loro intelligenza si fermano in estasi di fronte a tali discorsi, ed anzi credono di avere scoperto proprio in ciò il colmo della sapienza. TEET. E' proprio vero. LO STR. E allora, affinché il nostro discorso parli a tutti quelli che abbiano discusso sull'essere [d] in qualche tempo e modo, a questi di ora e pure a quegli altri con cui discorremmo prima, sia così ora detto in forma di interrogazione. TEET. Che cosa? LO STR. Dobbiamo forse rinunciare a congiungere l'essere al moto e alla quiete e pure ogni altra cosa ad ogni altra, e così nei nostri discorsi affermare che tali sono, non fusibili insieme, e che è impossibile che l'una partecipi dell'altra, o invece tali cose tutte riuniremo insieme in quanto passibili di comunicarsi reciprocamente? Oppure diremo che ciò vale per le une e non per le altre? Di queste soluzioni, [e] Teeteto,

secondo noi quale è che quelli preferirebbero? TEET. Io non ho nulla da rispondere a queste domande in loro vece. Perché dunque non rispondi tu a ciascuna di esse e non esamini ciò che ognuna di esse comporta come sue conseguenze? LO STR. Benissimo. Poniamo allora, se non ti spiace, che essi dicano prima di tutto che nulla ha con nulla nessuna capacità di comunione sotto nessun rapporto. Dunque il moto e la quiete per nessuna via parteciperanno dell'essere, non è vero? TEET. Per nessuna. [252a] LO STR. Ma come? Uno di questi due sarà mai senza aver parte all'essere? TEET. Non sarà. LO STR. Una volta fatta questa ammissione, immediatamente, è evidente, si rovescia ogni opinione, sia di quelli che vedono il tutto in movimento sia di quelli che lo pongono come una unità immobile, e lo stesso è per quanti affermano che le cose che sono, sono in quanto forme eternamente identiche a se stesse; tutti questi infatti operano il collegamento dell'essere al moto e alla quiete, gli uni dicendo che in tanto in quanto è si muove, gli altri che in tanto in quanto è sta fermo. TEET. Perfettamente. LO STR. E certo anche [b] quelli che in un momento fanno che le cose siano tutte insieme, in un altro distinte, sia che le concentrino nell'uno e che dall'uno le traggano in numero infinito, sia che le distinguano in un numero limitato di elementi e successivamente le riuniscano in un composto di questi, tutti costoro sia che affermino che ciò avviene volta a volta, sia pure anche se dicono che ciò avviene continuamente, tutto ciò che dicono non avrebbe nessun senso, se non si desse alcuna mescolanza possibile. TEET. Giusto. LO STR. Ma certo fanno ancora il discorso più ridicolo di tutti coloro i quali non vogliono che una cosa riceva denominazione da un'altra sulla base della sua partecipazione ad [c] una affezione dipendente da questa altra. TEET. Perché? LO STR. Perché sono di fatto parimenti costretti, in qualche modo, ad usare del termine 'essere' per tutte le cose, e del termine 'separatamente', e così di 'degli altri', di 'secondo sé' e di altri in numero infinito, e sono impotenti a prescindere e a non operare collegamenti nei loro discorsi tanto che non vi è bisogno per loro di altri che li confutino, anzi, come si suol dire, hanno in casa il nemico ed il contraddittore, e, mentre esso parla loro di dentro, essi camminano portandoselo in giro, [d] come faceva lo strano Euricle. TEET. Benissimo, è proprio così, veramente. LO STR. E che cosa avverrà se noi invece ammetteremo che tutte le cose abbiano la capacità di comunicarsi reciprocamente? TEET. Questo problema sono capace di risolverlo anch'io. LO STR. Come? TEET. Avverrebbe che il moto stesso si fermerebbe assolutamente e da parte sua la quiete stessa invece si muoverebbe, se appunto l'uno si riunisse all'altra. LO STR. Ma questo è certo impossibile, penso, perché la necessità più dura lo vieta, vieta cioè che il moto sia fermo e la quiete si muova. TEET. Come no, infatti? LO STR. Allora ci resta solo la terza

via. TEET. Sì.

[e] XXXVIII. LO STR. Ora, una di queste ipotesi è necessariamente vera: o tutto si mescola, o nulla si mescola, oppure alcune cose ammettono la mescolanza fra loro, altre no. TEET. Senza dubbio. LO STR. E due di queste noi abbiamo già trovato che sono impossibili. TEET. Sì. LO STR. Chiunque allora vorrà rispondere correttamente dovrà ammettere la rimanente delle tre ipotesi. TEET. Perfettamente. LO STR. Io dico che se alcune cose ammettono la mescolanza, e altre no, avverrà presso a poco [253a] come per le lettere dell'alfabeto. Infatti alcune di queste, comunque ciò avvenga, non si accordano fra loro, altre sì, invece, si accordano. TEET. Come no? LO STR. Le vocali, diversamente dalle altre lettere, scorrono attraverso tutte le altre come un legame, in modo che senza qualcuna di esse è impossibile anche combinare due delle altre fra loro. TEET. E' proprio così. LO STR. Dobbiamo dire allora che ognuno conosce quali lettere possono essere unite ad altre determinate, oppure v'ha bisogno d'un'arte a chi si appresta a far ciò e vuole farlo bene? TEET. D'un'arte. LO STR. Di quale? TEET. Della grammatica. LO STR. Ebbene? Non è lo stesso per l'accordo [b] dei suoni acuti e gravi? Non è il musicista colui che possiede l'arte di riconoscere quali si accordano e quali no? E chi non ha questa conoscenza non é forse privo del dono delle Muse? TEET. Certo. LO STR. Noi potremo trovare anche altri esempi di ciò sulla base della presenza o della assenza di altre arti. TEET. Come no? LO STR. E allora? Poiché noi abbiamo convenuto sul fatto che anche i generi si mescolano fra loro secondo lo stesso principio, non è forse ora necessario che svolga il suo discorso sulla via segnata da una qualche scienza chi vuole dimostrare con precisione e correttamente quali sono i generi che si accordano con altri determinati e quali invece [c] fra loro non ammettono di collegarsi? E così vedere se ce ne sono alcuni che mantengono la loro continuità attraverso tutti gli altri, in modo che questi possano mescolarsi e poi invece, dove vi è separazione, vedere se ci sono altri generi cause della suddivisione fra complesso e complesso appunto di generi? TEET. E come non v'è bisogno infatti di una scienza, e direi, forse, della scienza più importante?

XXXIX. LO STR. Come dunque denomineremo quest'altra scienza, Teeteto? Forse che, per Zeus, noi inavvertitamente siamo venuti a cadere nella scienza degli uomini liberi e v'ha probabilità che ora, mentre stiamo cercando il sofista, prima del sofista abbiamo già scoperto il filosofo? TEET. Come dici? LO STR. Il suddividere per generi e [d] non credere che una specie che è identica sia invece

diversa, né pensarla identica se invece è diversa, non diremo che appartiene alla scienza della dialettica? TEET. Sì, lo diremo. LO STR. Dunque chi è capace di fare quanto sopra è anche in grado di distinguere con esattezza una determinata ed unica nota caratteristica del reale fra molte altre di cui ciascuna sta come una unità separata dalle altre, una nota dico appartenente a tutte queste, e così molte, diverse fra loro, tutte circondate dal di fuori da una sola, e poi una sola di queste che inerisce con continuità a molte totalità di esse ed è in se stessa una unità continua, e ancora molte, distinte, e assolutamente non collegate fra loro.[e] Questo è in fin dei conti il saper distinguere per generi, vedendo dove ciascuno di essi può e dove non può entrare in comunicazione. TEET. E' assolutamente questo. LO STR. E allora tu non attribuisce, io penso, questa arte dialettica a nessun altro che non sia il puro e il vero filosofo. TEET. E si potrebbe attribuirlo ad altri? LO STR. Noi quindi troveremo il filosofo in questo luogo, ora e in futuro, [254a] se lo vorremo cercare, ed è cosa difficile vedere con chiarezza anche quest'uomo; ma è una difficoltà diversa da quella che presenta il sofista, questa che presenta il filosofo. TEET. Come? LO STR. Quello sfugge nella oscurità di ciò che non è, e vi si attacca con l'abilità che gli viene dall'esercizio, è pertanto difficile coglierlo ed individuarlo per la oscurità del luogo. Non è vero? TEET. Sembra di sì. LO STR. Il filosofo invece, il quale costantemente mediante i suoi ragionamenti si stringe alla natura propria di ciò che è, a sua volta non è per nulla agevole ad osservarsi a causa della luce di questa regione; infatti [b] gli occhi dell'anima della moltitudine non possono sopportare la vista del divino. TEET. Anche questo non è meno verosimile di quanto prima dicevi. LO STR. Il filosofo allora noi lo esamineremo con maggiore precisione fra poco, se ne avremo voglia ancora; quanto al sofista è chiaro, direi, che non bisogna lasciarlo andare prima di averlo studiato fino in fondo. TEET. Hai ragione.

XL. LO STR. Poiché dunque abbiamo convenuto che alcuni generi ammettono di entrare in comunicazione fra loro, altri no, e alcuni in brevi limiti, altri in una molteplicità di relazioni, e ancora ce ne sono alcuni che nulla impedisce [c] a che si colleghino a tutti gli altri in tutte le cose, noi tutti insieme, tiriamo a noi col nostro discorso ciò che ne segue e vediamo, non certo per tutti i generi, per non essere noi tutti messi in confusione dalla loro moltitudine, ma scegliendo alcuni fra quelli che sono detti i più importanti, vediamo prima di tutto che cosa è ciascuno di questi che sceglieremo, e poi vediamo quale potenza di comunicazione reciproca essi hanno, affinché, anche se non possiamo cogliere con perfetta chiarezza "ciò che è" e "ciò che non è", almeno non lasciamo in nulla incompleto su di essi il nostro

discorso, per quanto è possibile fare ciò seguendo il metodo della nostra presente ricerca, sempre che in qualche modo sia permesso a noi che affermiamo [d] che "ciò che non è" è realmente ciò che non è, di uscirne senza gravi danni. TEET. Bisogna far così. LO STR. Tra i generi dunque, i più importanti sono quelli di cui noi abbiamo trattato poco fa, "ciò che è", in quanto tale, la quiete e il moto. TEET. Certo. LO STR. E noi affermiamo che due di questi non si possono mescolare fra loro. TEET. Sicuramente. LO STR. E "ciò che è" è mescolabile ad ambedue; ambedue infatti sono. TEET. Come no? LO STR. Quindi vengono ad essere tre. TEET. Certo. LO STR. Ciascuno di essi, allora, è diverso dagli altri due, e [e] identico a se stesso. TEET. Appunto. LO STR. Ma che cosa abbiamo noi mai inteso dire ora, dicendo 'identico' e 'diverso'? Sono questi forse due generi, altri dai tre di prima, sempre necessariamente misti a quelli? Dobbiamo così ricercare su cinque e non su tre, per essere essi appunto [255a] cinque, oppure invece noi ci inganniamo chiamando coi nomi 'identico' e 'diverso' qualcuno di quei tre generi? TEET. Forse. LO STR. Ma il moto e la quiete non sono per niente né il diverso né l'identico. TEET. Perché? LO STR. Perché qualsiasi termine noi attribuiamo insieme sia alla quiete che al moto, questo termine non può indicare né l'uno né l'altro di essi due, quiete e moto. TEET. E perché? LO STR. Perché il moto starebbe e la quiete si muoverebbe. Uno dei due infatti, quale si sia, nell'un caso e nell'altro, sopravvenendo ad essi due, [b] costringerà l'altro a mutarsi nell'opposto, in quanto esso sarà venuto a partecipare del suo opposto. TEET. Proprio così. LO STR. Partecipano quindi ambedue dell'identico e del diverso. TEET. Sì. LO STR. Non diciamo dunque che il moto è l'identico o il diverso e neppure, d'altra parte, diciamo così della quiete. TEET. No. LO STR. Ma forse dobbiamo pensare come una cosa sola "ciò che è" e l'identico? TEET. Forse. LO STR. Ma se non significano nulla di diverso 'ciò che è' e 'identico', allora dicendo che sia il moto che la quiete, ambedue, sono, di nuovo noi [c] verremo così a dire che ambedue sono la stessa cosa. TEET. Questo è certamente impossibile. LO STR. E' quindi impossibile che l'identico e "ciò che è" siano una cosa sola. TEET. Direi di sì. LO STR. Poniamo quindi come quarto genere oltre ai primi tre, l'identico? TEET. Certamente. LO STR. Ebbene? Dobbiamo dire che quinto è il diverso? O dobbiamo pensare che questo e "ciò che è" sono due denominazioni applicate ad un solo genere? TEET. Forse. LO STR. Ma io credo che tu mi conceda che delle cose che sono si danno due generi, alcune si dicono essere quello che sono sempre in relazione a se stesse, altre sempre [d] in relazione ad altro. TEET. E come no? LO STR. Il diverso è sempre in relazione al diverso. Non è vero? TEET. Certo. LO STR. Ciò non avverrebbe se "ciò che è" e il diverso non differissero totalmente; se però il diverso partecipasse di ambedue questi generi,

come "ciò che è" si potrebbe dare il caso di un diverso che non sarebbe diverso rispetto ad un'altra cosa, ma invece ora ci risulta certissimamente che ciò che è diverso, è questo che è, necessariamente in relazione ad altro. TEET. E' proprio così come dici. LO STR. Dobbiamo dunque porre la natura [e] del diverso come quinto fra i generi da noi prescelti. TEET. Sì. LO STR. Ed essa è diffusa attraverso tutti gli altri, dobbiamo affermare; infatti ciascuno di essi è diverso dagli altri, non per sé, ma per il fatto che partecipa al carattere proprio del diverso. TEET. Perfettamente.

XLI. LO STR. Diciamo dunque questo sui cinque generi, vedendoli uno alla volta. TEET. Che cosa? LO STR. Prima di tutto il moto è assolutamente diverso dalla quiete. O come dire? TEET. Certo, così. LO STR. Non quindi [256a] quiete? TEET. In nessun modo. LO STR. Ma è in quanto partecipa di "ciò che è"? TEET. E'. LO STR. E poi ancora: il moto è diverso dall'identico. TEET. Direi di sì. LO STR. Quindi non è l'identico. TEET. Non lo è, infatti. LO STR. Ma noi dicevamo che il moto è identico perché tutto partecipa dello identico. TEET. Proprio così. LO STR. Allora bisogna che noi conveniamo, senza protestare, che il moto è identico e pure non è identico. Infatti quando diciamo che esso è identico e non è identico, ciò non diciamo dal medesimo punto di vista, ma quando [b] diciamo che è identico lo diciamo così per la sua partecipazione all'identico, quando diciamo che non è identico, lo diciamo per la sua comunicazione col diverso, per la quale esso si trova ad essere distinto dall'identico e non identico così ma diverso, onde giustamente lo si dice d'altra parte anche non identico. TEET. Giustissimo. LO STR. E se mai il moto come tale partecipasse in qualche modo della quiete, non sarebbe per nulla assurdo dire che il moto è statico? TEET. Sarebbe giustissimo, sempre che noi vogliamo riconoscere che alcuni dei generi ammettono una reciproca mescolanza, altri no. LO STR. E' vero, [c] noi giungeremo a questa dimostrazione prima che arrivassimo alle nostre dimostrazioni di ora, ed abbiamo sostenuto polemizzando che ciò avviene secondo natura. TEET. Come no? LO STR. Diciamo ancora; il moto è diverso dal diverso, come lo vedemmo essere altra cosa rispetto all'identico ed alla quiete? TEET. Necessariamente. LO STR. In un certo senso quindi non è diverso, e nel senso del discorso testé fatto lo è. TEET. E' vero. LO STR. E che diremo dopo di ciò? Diremo, da una parte, che esso è diverso da tre generi, e invece non da un quarto, avendo noi convenuto che cinque fossero i generi, sui quali e nei [d] quali, a preferenza di tutti gli altri, noi dovessimo condurre la nostra ricerca? TEET. E come? E' impossibile ammetterne un numero inferiore a quello visto ora. LO STR. Quindi noi dobbiamo senza timore sostenere decisamente che il moto è diverso da "ciò che è"? TEET. Senza il

minimo timore. LO STR. Allora è chiaro che realmente il moto non è come essere, ed è in quanto partecipa di "ciò che è"? TEET. Chiarissimo. LO STR. E quindi necessario ammettere che "ciò che non è" ci sia per il moto e per tutti gli altri generi. In relazione a tutti, infatti, la natura del diverso, rendendo ciascuno di essi [e] diverso da "ciò che è", lo fa non essere, e per la stessa ragione noi potremo così correttamente dire di tutti che non sono e di nuovo, per il fatto che partecipano di "ciò che è", potremo anche dire che sono, e che si tratta di cose che sono. TEET. Probabilmente è così. LO STR. Così molteplice è "ciò che è", in relazione a ciascuno dei generi, e però infinitamente molteplice "ciò che non è". TEET. Pare di sì. LO STR. E bisogna dire che "ciò che è", [257a] come tale, è diverso da tutti gli altri generi. TEET. Necessariamente. LO STR. Così per noi "ciò che è", per quanti sono gli altri generi, per tante volte non è; esso infatti non essendo quegli altri generi è uno, come tale, ma d'altra parte non è questi altri che sono infiniti di numero. TEET. Direi che è così. LO STR. Non vi è dunque ragione di protestare neppure in ciò poiché la natura dei generi è tale da ammettere comunicazione reciproca. E se qualcuno non ammette ciò, soltanto se ci avrà convinti del contrario su quanto prima abbiamo detto potrà convincerci del contrario su quanto abbiamo detto [b] dopo. TEET. Giustissimo. LO STR. Vediamo ancora questo. TEET. Che cosa? LO STR. Quando noi parliamo di "ciò che non è", è evidente che noi non parliamo di un opposto di "ciò che è", ma solo di una cosa diversa. TEET. Come? LO STR. Quando, per esempio, parliamo di qualche cosa che non è grande; ti pare che noi indichiamo allora, col nostro dire, il piccolo piuttosto che l'uguale? TEET. E come? LO STR. E dunque quando si dirà che negazione significa opposizione, noi non concederemo questo, ma soltanto invece ammetteremo che qualche cosa di altro indicano le particelle negative, come mh/ (non) [c] e ou) (non), preposte ai nomi che le seguono, o piuttosto poste davanti alle cose alle quali sono applicati i nomi pronunciati dopo la negazione. TEET. Assolutamente.

XLII. LO STR. Riflettiamo su questo, se anche tu sei d'accordo. TEET. Su che? LO STR. A me pare che la natura del diverso si spezzetti come la scienza. TEET. Com'è a dire? LO STR. Anche la scienza è una, direi, ma ciascuna sua parte, distinta in quanto si applica a qualche oggetto, porta una denominazione particolare, che [d] è una denominazione della scienza; è così che si parla di molte arti e scienze. TEET. E' vero pienamente. LO STR. Così anche le parti della natura del diverso, che è una, presentano la stessa affezione. TEET. Forse è così, ma vogliamo dire come avviene ciò? LO STR. Vi è una certa parte del diverso contrapposta al bello? TEET. Vi è. LO STR. Diremo che è senza nome oppure che ne ha uno? TEET. Ce l'ha; ciò

infatti che noi volta a volta diciamo non bello, questo di nient'altro è diverso se non della natura [e] del bello. LO STR. Avanti, dimmi questo ora. TEET. Che cosa? LO STR. Ciò che non è bello viene ad essere qualche cosa di distinto nell'ambito di un certo genere e d'altra parte contrapposto a qualche altra delle cose che sono? TEET. Certo. LO STR. Come risulta, dunque, ciò che non è bello viene ad essere una contrapposizione di ciò che è a ciò che è. TEET. Giustissimo. LO STR. Ebbene? Su questa base forse dobbiamo dire che per noi il bello è a maggior ragione una cosa che è di ciò che bello non è? TEET. Per nulla. LO STR. Analogamente allora bisogna [258a] dire che sono il grande come tale e ciò che non è grande. TEET. Analogamente. LO STR. Dunque sono anche da porre in analogo rapporto il giusto e ciò che non è giusto nel senso che per nulla l'uno è più dell'altro qualche cosa che è. TEET. Senza dubbio. LO STR. Analogamente diremo per tutto il resto poiché la natura del diverso ci apparve appartenere alle cose che sono; essendo infatti questa, è necessario ammettere che anche le sue parti non sono meno di nient'altro cose che sono. TEET. Come no, infatti? LO STR. Dunque, evidentemente, nella contrapposizione di una parte del diverso a una parte di "ciò che [b] è", posti questi due termini in contrapposizione fra loro, non è, se è lecito dirlo, quella parte, meno essere di "ciò che è", in quanto tale, poiché non ha il valore di opposto di questo, ma solo di diverso da esso. TEET. Chiarissimo. LO STR. Come la chiameremo dunque? TEET. E' chiaro che "ciò che non è", ciò che noi cercavamo studiando il sofista, non è altro che questo. LO STR. Come hai detto, ciò non è inferiore, quanto all'essere, a nessuna altra cosa. E non occorre dire ormai coraggiosamente che "ciò che non è" è saldamente ed ha una sua [c] propria natura, come vedemmo che il grande è grande, e che il bello è bello, e ciò che non è grande non-grande, e ciò che non è bello non-bello? Anche "ciò che non è", per la stessa ragione, vedemmo essere, ed è non essendo, ed è un genere da annoverare fra i molti altri che sono. Oppure, Teeteto, v'è ancora qualche perplessità in ciò? TEET. Nessuna.

XLIII. LO STR. Lo sai che noi abbiamo abbandonato Parmenide e siamo andati assai al di là del suo divieto? TEET. E perché? LO STR. Più di quello ch'egli ci proibì di prendere in esame, noi ricercammo, procedendo oltre il limite e anche più avanti, e gliene demmo dimostrazione. [d] TEET. Ma come fu? LO STR. Perché egli in qualche luogo dice:

Tu infatti mai costringerai ad essere ciò che non è, tu invece da questa via, nel tuo cercare, tieni lontano [il pensiero].

TEET. Parmenide si esprime proprio così. LO STR. E noi invece non solo abbiamo dimostrato che sono le cose che non sono, ma siamo giunti persino a scoprire quel genere che è proprio di ciò che non è. Dimostrando infatti che la natura del diverso è ed è distribuita a tutte quelle cose [e] che sono e che hanno rapporti reciproci, noi osammo affermare che ciascuna parte di questa natura del diverso in quanto contrapposta a una parte di "ciò che è", proprio essa è realmente "ciò che non è". TEET. Ed io, straniero, penso che noi abbiamo detto il vero, assolutamente. LO STR. Ma nessuno dica di noi che, indicando in "ciò che non è" l'opposto di "ciò che è", osiamo sostenere che esso in tal senso è. Noi infatti è già gran tempo che diciamo di non occuparci di un opposto di "ciò che è", se è o non è, se si tratta di cosa che ammetta d'essere oggetto di un discorso [259a], o che ogni discorso rifiuti. Quanto a quello invece che noi ora abbiamo detto essere "ciò che non è", o uno confutatici ci convincerà che sbagliamo, oppure, fino a che non sappia far ciò, anch'esso dovrà dire, come diciamo noi, e che i generi si mescolano fra loro, e che "ciò che è" e il diverso a tutti i generi si estendono e pure l'uno all'altro, e che il diverso è in quanto partecipa di "ciò che è", proprio per questa partecipazione, e non è ciò di cui lo dicemmo partecipare, ma ne è diverso, ed essendo diverso da "ciò che è", per necessità evidentissimamente [b] deve essere non essere; "ciò che è", a sua volta partecipando del diverso, sarà diverso da tutti gli altri generi, ed essendo diverso da tutti questi non è ciascuno di essi, e neppure tutti questi meno lui stesso, cosicché "ciò che è", senza alcun dubbio, innumerevoli volte non è, in innumerevoli circostanze, e così gli altri generi, uno per uno e tutti insieme analogamente, in mille modi sono, e in mille modi non sono. TEET. E' vero. LO STR. E se c'è uno il quale si rifiuta di ammettere tutte queste relazioni e distinzioni, questo deve studiare la cosa e dire qualche cosa di più solido di quello che noi [c] ora abbiamo detto; ma se invece quasi avesse fatto una scoperta peregrina si compiace di stiracchiare ora da una parte ora dall'altra i discorsi, in realtà avrà applicato tutta la sua attenzione a cose indegne di molta attenzione, come mostrano i nostri discorsi attuali. La sua scoperta non sarebbe in realtà né sottile né peregrina; l'altro che s'è detto invece è cosa di per sé degna di acuta mente ed insieme bella. TEET. Che cosa? LO STR. Quello che s'è detto anche prima; lasciar andare quanto sopra come cosa possibile ad ognuno e, invece, saper seguire i discorsi uno per uno vagliandoli e criticandoli, sia nel caso che uno dica, in qualche modo, identico ciò che è diverso, sia nel [d] caso che dica diverso ciò che è identico, e saper fare ciò sulla base del modo e delle ragioni per cui egli dice che uno di quei due termini subisce affezione dell'altro. Ma dimostrare diverso l'identico in un modo o nell'altro, e il diverso identico, e il grande piccolo e il simile dissimile e il divertirsi così a metter innanzi

continue antinomie nei discorsi, non è questa una vera critica, anzi è chiaro che si tratta del primo passo proprio di chi da poco è a contatto con la realtà delle cose. TEET. Perfettamente.

XLIV. LO STR. E così, carissimo, anche il cercare di staccare ogni cosa da ogni altra non soltanto direi che è [e] uno sbaglio, ma anzi è cosa degna di chi è privo totalmente dei doni delle Muse e di filosofia. TEET. E perché? LO STR. Lo slegare ogni cosa da ogni altra è il più completo annullamento di ogni discorso; il nostro discorso nasce infatti dal reciproco collegamento dei generi dell'essere. [260a] TEET. E' vero. LO STR. Guarda dunque quanto era poco fa opportuna la nostra polemica con avversari di tale orientamento e quanto giustamente noi li costringevamo ad ammettere che qualcosa si unisce a qualche altra. TEET. Come opportuna? LO STR. Opportuna in funzione dell'ammettere che il discorso è esso pure uno dei generi delle cose che sono. Privati di esso, noi saremmo privati della filosofia, che è la cosa più grave, e ancora in questo momento presente noi dobbiamo metterci d'accordo su che cos'è il discorso ed ammettere naturalmente che una volta privati di esso, assolutamente, noi allora non saremmo più in grado di dire niente. Comunque, noi ne [b] saremmo privati qualora ammettessimo che non vi è nessuna unione di nessuna cosa con nessuna. TEET. Questo almeno è giusto; ma non capisco perché noi dobbiamo ora concordare una definizione del discorso. LO STR. Forse se mi segui da una parte tu potresti capirlo nel modo più facile. TEET. Di dove? LO STR. "Ciò che non è" appariva a noi essere uno tra gli altri generi e diffuso in tutte le cose che sono. TEET. E' vero. LO STR. Allora, dopo di ciò, noi dobbiamo vedere se si unisce alla opinione e al discorso. TEET. Perché? LO STR. Perché [c] qualora non si unisca ad essi, allora è necessario che tutti i discorsi e le opinioni siano veri, ma se vi si unisce sia l'opinione che il discorso diventano falsi. Opinare o discorrere delle cose che non sono, questo è, direi, il falso nel pensiero e nei discorsi. TEET. Giusto. LO STR. Se vi è falsità vi è inganno. TEET. Sì. LO STR. E se vi è inganno, dove esso è, per necessità tutto è per ciò stesso pieno di immagini, di rappresentazioni e di apparenze. TEET. Come no, infatti? LO STR. Noi dicevamo che il [d] sofista si è rifugiato in un simile rifugio, negando però egli assolutamente che ci sia il falso: "ciò che non è" non si può pensare né dire, "ciò che non è" non partecipa in nessun modo, per nulla, dell'essere. TEET. Dicevamo così. LO STR. Ma invece questo, "ciò che non è", ci è apparso or ora partecipe di "ciò che è", cosicché da questa parte io direi che quello non potrebbe opporci più resistenza. Forse egli potrebbe dire, invece, che dei generi delle cose alcuni partecipano di "ciò che non è", altri no e che il discorso e l'opinione sono di questi ultimi, dimodoché egli potrebbe sostenere

ancora vigorosamente che l'arte del creare immagini [e] ed apparenze, arte alla quale noi diciamo che appartiene la sua, assolutamente non è, appunto perché l'opinione e il discorso non si uniscono a "ciò che non è". Non avendo luogo infatti questa unione non esiste assolutamente il falso. Perciò è dunque necessario ricercare che cosa è mai il discorso, prima di tutto, e poi l'opinione, e l'apparenza, affinché, quando queste cose siano state chiarite, noi riusciamo anche a vedere come si uniscono a "ciò [261a] che non è", e avendo visto ciò dimostriamo che il falso è, e avendo dimostrato che questo è, noi possiamo legarvi solidamente il sofista, se appunto egli è reo di questo delitto, oppure una volta proscioltolo, possiamo poi cercarlo in un altro genere di cose. TEET. Pare, straniero, che sia esattamente vero quanto all'inizio si disse del sofista, che cioè apparteneva ad un genere di fatti difficilissimi da cacciare. Ci si rivela infatti colmo di difese, e, come egli ne abbia messa innanzi qualcuna, è necessario debellare questa prima di giungere sopra di lui. Poco fa infatti noi avevamo appena superata la sua difesa, costituita dalla proposizione: "ciò che non è, non è", che da lui ci era stata [b] opposta, ed ora egli ci oppone un'altra difesa; bisogna cioè che noi dimostriamo che può esserci il falso sia nel discorso che nell'opinione. Quando avremo fatto questo, forse egli ce ne metterà innanzi un'altra, e dopo un'altra ancora. E mi pare che non arriveremo mai alla fine. LO STR. Bisogna avere coraggio, Teeteto, una volta che si può anche di poco avanzare con continuità. Chi infatti si disanima in queste difficoltà, che cosa mai farebbe nelle altre più gravi se non mancare ogni obiettivo o anche essere respinto all'indietro? Per dirla con un proverbio, "chi fa [c] così difficilmente potrebbe conquistare una città". Ed ora, o caro, poiché abbiamo finito di trattare quello di cui dicevi, noi possiamo affermare di aver espugnato la più forte delle difese, le altre ormai che ci restano sono più facili e meno importanti. TEET. Hai ragione.

XLV. LO STR. Prendiamo dunque prima di tutto il discorso e l'opinione, come fu detto or ora, e con maggior chiarezza cerchiamo di vedere se viene ad unirsi ad essi "ciò che non è", oppure se ambedue questi sono veri assolutamente e né l'uno né l'altro mai costituiscono falsità. TEET. Giusto. LO STR. Avanti dunque, come già si faceva [d] per i generi delle cose e per le lettere dell'alfabeto, allo stesso modo ora riprendiamo in esame anche i nomi. E' per questa via infatti che si rende manifesto ciò che ora noi stiamo cercando. TEET. A quale questione sui nomi dunque dobbiamo dare una risposta? LO STR. Se tutti si accordano fra loro o nessuno, oppure se alcuni di loro ammettono un reciproco accordo, altri no. TEET. Ma questo sì è chiaro, che alcuni lo ammettono, altri no. LO STR. Tu intendi forse dire che alcuni si accordano fra di loro [e] perché, detti di seguito,

significano così qualche cosa, altri non si accordano perché posti di seguito non significano nulla. TEET. Ma che cosa vuoi dire con questo? LO STR. Ciò che pensavo tu avessi compreso, quando ti dichiarasti d'accordo con me. Io direi infatti che c'è un duplice genere dei nostri segni fonici che indicano l'essere di qualche cosa. TEET. Come? LO STR. L'uno si chiama [262a] 'genere dei nomi', l'altro dei 'verbi'. TEET. Dicci in che cosa consiste ciascuno dei due. LO STR. Diciamo 'verbo', mi pare, quello che indica le azioni. TEET. Sì. LO STR. E 'nome' quel segno fonico che viene riferito a coloro che compiono quelle azioni. TEET. Perfettamente. LO STR. E così da soli nomi detti uno di seguito all'altro non risulta mai il discorso, né risulta d'altra parte da verbi detti senza accompagnamento di nomi. TEET. Questo non [b] lo sapevo. LO STR. Allora è evidente che poco fa tu hai detto d'essere d'accordo con me pensando ad altro. Perché io volevo dire proprio questo, che cioè queste cose dette di seguito così non costituiscono un discorso. TEET. Come 'così'? LO STR. Per esempio 'cammina' 'corre' 'dorme' e quanti altri verbi ci sono che nel discorso significano un'azione, anche se tutti di seguito uno li pronunciasse non per questo metterebbe insieme discorso alcuno. TEET. Evidente. LO STR. E così dunque anche se si dice 'leone' 'cervo' 'cavallo', e quanti nomi ci [c] sono per indicare il soggetto di un'azione, anche da una tale serie non risulta in nessun modo un discorso. I segni fonici infatti non indicano nessuna azione, né nel primo né nel secondo caso, e neppure l'assenza di azione, non indicano né l'essere di ciò che è, né di ciò che non è, fino a che ai nomi non vengano collegati dei verbi. Solo in tal caso si realizza l'accordo e diventa discorso immediatamente il più elementare collegamento, direi anzi che questo è il primo e il più breve di tutti i discorsi. TEET. A che cosa ti riferisci dunque? LO STR. Parlo di quando uno dice: "l'uomo sa"; non dirai anche tu che questo discorso è il [d] più breve ed il primo? TEET. Certamente. LO STR. Infatti così esso ha già valore indicativo di qualche cosa, a proposito delle cose che sono, o divengono, o sono divenute, o stanno per divenire e non solo denomina, ma esprime un senso compiuto, collegando i verbi ai nomi. E' per questo che noi affermiamo che un tale discorso non solo denomina ma pure discorre, e così ad un tale collegamento noi abbiamo applicato il nome 'discorso'. TEET. Giusto.

XLVI. LO STR. Così, come abbiamo visto che delle cose alcune fra di loro si accordano, altre no, anche fra i segni [e] fonici alcuni fra di loro non si accordano, e gli altri che si accordano danno il discorso. TEET. Assolutamente giusto. LO STR. Ancora questa piccola cosa. TEET. Quale? LO STR. E' necessario che il discorso, quando c'è, sia discorso di qualche cosa; è impossibile che non sia discorso di qualche

cosa. TEET. Esatto. LO STR. E allora non è necessario che esso sia anche qualitativamente determinato? TEET. Come no? LO STR. Rivolgiamo la mente su noi stessi. TEET. Bisogna farlo. LO STR. Io dirò a te un discorso collegando una cosa a un'azione mediante nome e verbo, tu mi dovrai dire di che cosa discorre il mio discorso. [263a] TEET. Lo farò per quanto potrò. LO STR. 'Teeteto siede'. Non è mica un discorso lungo, vero? TEET. No, non lo è eccessivamente. LO STR. Compito tuo è dire quale è il suo oggetto e a che cosa si riferisce. TEET. E' chiaro che io sono il suo oggetto e si riferisce a me. LO STR. E questo, invece? TEET. Quale? LO STR. 'Teeteto', al quale ora io parlo, 'vola'. TEET. Anche in questo caso nessuno potrebbe rispondere altrimenti se non che si riferisce a me ed io sono il suo soggetto. LO STR. Affermiamo noi che ciascuno di questi due discorsi deve essere necessariamente qualitativamente determinato? TEET. Sì. [b] LO STR. E allora quale dovremo dire che sia la qualità di questi due? TEET. L'uno è falso, direi, l'altro è vero. LO STR. Quello che di essi è vero dice le cose come sono nei tuoi confronti? TEET. Certamente. LO STR. E allora quello falso dice cose diverse da quelle che sono. TEET. Sì. LO STR. Dice quindi che sono le cose che non sono. TEET. Mi pare di sì. LO STR. Si tratta di cose che sono e sono diverse da quelle che ti riguardano. Abbiamo infatti detto che in relazione a ciascuno in certo modo vi sono molte cose che sono, molte che non sono. TEET. Perfettamente [c]. LO STR. L'ultimo discorso che ho fatto su di te dobbiamo dire prima di tutto che necessariamente, sulla base di quanto abbiamo affermato definendo che cos'è il discorso, è uno dei più brevi. TEET. Or ora almeno abbiamo convenuto in questo. LO STR. E poi deve essere discorso di qualche cosa. TEET. Certamente. LO STR. Se quello non è di te, non è di nessun altro. TEET. Come potrebbe infatti esserlo? LO STR. Non essendo di nessuno, nemmeno sarà discorso, in nessun modo; abbiamo infatti dichiarato che è impossibile che un discorso sia discorso di [d] nulla. TEET. Giustissimo. LO STR. E allora le cose dette di te, cose certo diverse dette come si trattasse di cose identiche a quelle che ti riguardano, cose che non sono quasi fossero cose che sono, una simile connessione fatta di nomi e di verbi, assolutamente, mi pare, senza alcun dubbio, costituisce realmente e veramente un discorso falso. TEET. Verissimo.

XLVII. LO STR. E allora? Il pensiero e l'opinione e l'apparenza non è ormai evidente che sono tutte cose, queste, che si producono nelle nostre anime ora false, ora vere? TEET. Come? LO STR. Lo capirai più facilmente se prima [e] tu comprenderai che cosa esse sono e in che cosa ciascuna differisce dalle altre. TEET. Non hai che da dirmelo tu. LO STR. Il pensiero dunque e il discorso sono la stessa cosa, con la sola differenza che quel discorso che avviene all'interno dell'anima,

fatto dall'anima con se stessa, senza voce, proprio questo fu denominato da noi 'pensiero'. Va bene? TEET. Benissimo. LO STR. Non si è chiamato 'discorso' invece il flusso che dall'anima esce attraverso la bocca e si accompagna al suono della voce? TEET. A vero. LO STR. E d'altra parte, noi per certo sappiamo che nei discorsi c'è... TEET. Che cosa? LO STR. L'affermazione e la negazione. TEET. Lo sappiamo. LO STR. E quando [264a] ciò si realizza nell'anima, come pensiero, in silenzio, sai tu come chiamare questo fatto altrimenti che opinione? TEET. E come se non così? LO STR. E quando tale affezione si verifica, in qualcuno, non più per sé ma sulla base della sensazione è possibile chiamarla senza errore altrimenti che 'apparenza'? TEET. Non è possibile. LO STR. Poiché dunque abbiamo visto che il discorso è vero e falso, e poiché, fra i discorsi, il pensiero noi vedemmo che è una conversazione che l'anima fa con se stessa, e poi l'opinione è la conclusione del pensiero e vedemmo pure che quando [b] diciamo la parola 'appare' v'è una mescolanza di sensazione e di opinione, è certo necessario anche ammettere che essendo le apparenze congeneri al discorso, alcune di esse e qualche volta siano false. TEET. Come no? LO STR. Ti rendi conto allora che abbiamo trovato l'opinione falsa e il discorso falso prima di quanto poco fa prevedevamo, tanto da temere, poco fa, di compiere un'opera completamente vana conducendo questa ricerca? TEET. Me ne rendo conto perfettamente.

XLVIII. LO STR. Non dobbiamo dunque scoraggiarci neppure davanti a ciò che ci resta da dire. Poiché questo s'è [c] chiarito, ora dobbiamo ricordarci delle suddivisioni per specie viste prima. TEET. A che cosa ti riferisci? LO STR. Noi abbiamo distinto due specie dell'arte di creare immagini, e cioè l'arte delle rappresentazioni e l'arte del creare apparenze. TEET. Sì. LO STR. Abbiamo detto anche che eravamo in dubbio se porre il sofista nell'una o nell'altra. TEET. Appunto. LO STR. Ed essendo noi in questo dubbio, su di noi si riversò una più grande incertezza e oscurità; fu come una vertigine quando venne fuori quel discorso che a noi tutti oppose che non vi è assolutamente [d] né rappresentazione, né immagine, né apparenza per la ragione che il falso non c'è in nessun modo, in nessuna circostanza, in nessun luogo. TEET. E' vero quello che dici. LO STR. Ma ora che noi abbiamo visto che c'è sia il discorso falso che la opinione falsa, ne consegue la possibilità che ci siano imitazioni delle cose che sono e pure la possibilità che un'arte dell'inganno risulti dal modo di agire di chi fa quelle imitazioni. TEET. Questa possibilità certo consegue. LO STR. E che il sofista fosse da comprendersi in una di quelle due suddivisioni, questo è stato già precedentemente convenuto da noi. TEET. Sì. LO STR. Allora [e] proviamo ancora,

dividendo in due il genere che abbiamo davanti, a camminare sempre nella direzione segnata dalla parte di questo che ad ogni suddivisione risulterà a destra, attenendoci sempre a ciò che risulta comune al sofista, fino a che detratte tutte le determinazioni generiche che gli appartengono ed isolata la sua propria e particolare natura, proprio questa finalmente riveliamo a noi stessi e [265a] dopo di noi anche a quelli che più strettamente sono portati per natura a questo genere di metodo di ricerca. TEET. E' giusto. LO STR. Noi allora non cominciammo forse col distinguere l'arte del fare da quella dell'acquisire? TEET. Sì. LO STR. E il sofista già ci si fece vedere nell'arte della caccia, nell'arte della lotta, nell'arte del commercio estero ed in altre simili specie dell'arte dell'acquisire? TEET. Certamente. LO STR. Ma ora, dato che l'arte imitatrice abbiamo visto che lo comprende in sé, è chiaro che noi dobbiamo, prima di tutto, suddividere in due l'arte del [b] fare in generale. Infatti l'imitazione è una sorta di fare, di fare immagini, diciamo, ma non di fare ciascuna delle cose reali stesse. Non è vero? TEET. Senza dubbio. LO STR. Prima di tutto poniamo due parti dell'arte del fare. TEET. Quali? LO STR. Quella divina e quella umana. TEET. Non ho ancora capito.

XLIX. LO STR. Arte del fare, se ricordiamo quanto dicemmo in principio, è, ci esprimeremo così, ogni potenza la quale viene ad essere la causa per cui le cose che prima non sono vengono poi all'essere. TEET. Ricordiamo [c]. LO STR. Tutti gli animali mortali, e così anche le piante, e quanto sulla terra sorge da seme o da radice, quanto senz'anima sta entro la terra, corpi che si possono o non si possono fondere, diremo noi che tutto ciò, che prima non era, viene ad essere poi per altra causa che non sia un dio fabbricatore? Oppure ricorrendo alla credenza e alla parola dei molti... TEET. Quale? LO STR. Che è la natura che genera quelle cose, per l'azione di una certa causa che produce da sé e senza alcuna razionalità. Diremo così, o dobbiamo dire invece che la natura genera sulla base di un discorso razionale, di una scienza divina che procede dalla divinità? TEET. Io, forse per [d] l'età mia, spesso passo dall'una all'altra opinione: ma ora che io seguo te con attenzione, e penso che, a parer tuo, quelle cose nascono per disegno divino, ora io pure ho fatto mia questa opinione. LO STR. Bravo, Teeteto. E se mai avessimo ragione di credere che tu in futuro andrai a far parte di quelli che pensano altrimenti, allora sarebbe questo il momento di sforzarci per mezzo del nostro discorso, con una irresistibile forza di persuasione, e fare sì che tu convenga veramente con noi. Ma poiché io conosco la tua [e] natura e so che, anche senza i nostri discorsi, essa da sola si orienta a ciò cui tu ora dici di essere attratto, io voglio lasciar andare questo argomento. Sarebbe tempo sprecato. Porrò dunque, come dato, che le cose che si

dicono essere per natura vengono fatte dall'arte divina, e quelle che vengono messe insieme dagli uomini usando delle precedenti, vengono fatte dall'arte umana, e per questo discorso sono due i generi dell'arte del fare, quello umano e quello divino. TEET. E' giusto. LO STR. Dividi ancora per due ciascuna di queste due arti. TEET. Come? LO STR. Come dividemmo [266a] dal punto di vista della larghezza il complesso dell'arte del fare, dividila ora anche dal punto di vista della lunghezza. TEET. Poniamo che sia fatto così. LO STR. Ne avremo complessivamente quattro parti, due che riguardano noi, umane, e due che riguardano gli dèi, divine. TEET. Sì. LO STR. Guardando dal punto di vista della primitiva divisione, una parte per ciascuna delle due sezioni è la parte relativa al fare reale, le due parti rimanenti, direi, bisognerebbe proprio chiamarle "parti dell'arte del fare relative alla produzione di immagini". E così l'arte del fare è di nuovo suddivisa in due parti. TEET. Dicci [b] quale è ciascuna di queste due nuove parti.

L. LO STR. Noi e gli altri animali e gli elementi da cui sono tutti i prodotti della natura, il fuoco e l'acqua e i loro fratelli, noi stessi sappiamo che tutte queste cose, una per una, sono state fatte e generate per opera della divinità. O no? TEET. Ma certo. LO STR. Immagini di ciascuna di esse, non cose reali, le seguono, e sono, anche queste, opera di artificio divino. TEET. Quali sono queste? LO STR. Le apparenze che vengono nel sonno, e quelle che di giorno si dicono prodursi da sole; l'ombra che si produce [c] quando sul fuoco scende la oscurità, e quando ancora un duplice lume, proprio ed altrui, converge in uno sopra superfici lucide e lisce e così produce una apparenza di visione che dà una sensazione diversa ed opposta alla visione normale. TEET. Sono di due tipi infatti queste opere del fare divino; le opere reali e l'immagine che si accompagna a ciascuna di quelle. LO STR. E l'arte nostra? Non diremo che essa fabbrica la casa reale per mezzo dell'arte del muratore, e un'altra casa per mezzo dell'arte del pittore, la quale ultima è costruita quasi come un sogno [d] provocato dall'uomo in chi è sveglia? TEET. Certamente. LO STR. E dunque anche le altre cose prodotte dal nostro fare sono di due tipi, così, secondo questa suddivisione, l'opera stessa diciamo, da una parte, fatta dall'arte di produrre le cose, dall'altra l'immagine, prodotta dall'arte di produrre immagini. TEET. Ora sono giunto a capir meglio, e pongo due specie dell'arte del fare, e ciascuna di queste è suddivisa in due; v'è l'arte divina e l'arte umana da una parte, e dall'altra vi è la generazione delle cose, e la generazione di certe copie fatte a somiglianza di quelle.

LI. LO STR. Noi dobbiamo ora ricordare che dell'arte di creare

immagini dovevano esserci due aspetti, quello relativo alle rappresentazioni e quello relativo alle apparenze [e] se appunto il falso fosse esistito realmente come falso e fosse per natura una delle cose che sono. TEET. Abbiamo detto appunto così prima. LO STR. Dato che a noi risulta così del falso ora, senza dubbio alcuno, non possiamo forse contare quelle due come due specie di quell'arte? TEET. Sì. LO STR. Dividiamo in due a sua volta [267a] la specie del creare apparenze. TEET. Come? LO STR. V'è ciò che si realizza attraverso strumenti e ciò che si realizza quando chi produce l'apparenza esso stesso fornisce se stesso come strumento. TEET. Come dici? LO STR. Ciò avviene, io credo, quando uno mima la tua figura e il tuo atteggiamento col suo proprio corpo, o la tua voce con la sua voce, e questo aspetto del creare apparenze è ciò che si chiama, direi, per eccellenza, 'mimèsi'. TEET. Sì. LO STR. Mettiamoci da parte questa specie dell'arte di produrre apparenze chiamandola 'mimetica'. L'altra, nel suo complesso, lasciamola andare, concediamoci pure [b] questa debolezza, e affidiamo ad altri il compito di ricondurne le parti a unità e di attribuire ad essa una conveniente denominazione. TEET. Mettiamoci pure da parte la prima, e lasciamo perdere la seconda. LO STR. Ebbene, Teeteto, anche questa è giusto pensarla come doppia; in che modo, vedilo tu. TEET. Dillo. LO STR. Chi imita, imita conoscendo ciò che imita o non conoscendolo. Ora quale distinzione più importante di quella che è fra conoscenza e non conoscenza potremo porre qui? TEET. Nessuna. LO STR. L'imitazione citata poco fa era dunque imitazione fatta da chi conosce? Uno imiterà te e la tua figura ed il tuo atteggiamento a patto di conoscerti e di conoscerla. [c] TEET. Come no? LO STR. E per i comportamenti secondo giustizia e secondo la virtù nel suo complesso? Non è vero che ignorandole, e in qualche modo avendone una opinione, i molti si sforzano e tentano di far apparire presente in se stessi ciò che ad essi pare che una virtù sia, imitandola più che possono con le opere e i discorsi? TEET. Certamente, molti. LO STR. E succede forse che tutti riescono male nello sforzo di sembrare giusti, non essendolo per nulla? Oppure è vero l'opposto? TEET. Tutto l'opposto. LO STR. E allora io penso che bisogna dire che [d] questo imitatore è diverso dall'altro, quello che ignora da quello che conosce. TEET. Certo.

LII. LO STR. Di dove dunque si potrà prendere il nome adatto a ciascuna di queste due ultime specie? Si potrà o non è chiaro invece che si tratta di una cosa difficile, perché, a quanto pare, una antica e sconsiderata pigrizia v'era presso coloro che vennero prima di noi in relazione alla suddivisione dei generi in specie, in modo che nessuno nemmeno provava a far ciò, e per tale ragione, di necessità, noi non abbiamo affatto abbondanza di nomi? Comunque anche se averlo

detto parrà troppo audace, per distinguere una cosa [e] dall'altra diciamo 'imitazione doxomimetica' quella che avviene sulla base della opinione, e 'imitazione conoscitiva', quella che avviene sulla base della scienza. TEET. Sta bene. LO STR. Noi dobbiamo servirci di una sola di queste due; infatti il sofista non deve essere compreso fra coloro che sanno, così dicemmo, ma fra coloro che imitano soltanto. TEET. Senza dubbio. LO STR. Esaminiamo l'imitazione doxomimetica come faremmo di un pezzo di ferro per vedere se è sano oppure se in sé ha anche qualche frattura. TEET. Vediamo. LO STR. Ce ne sono sì distinzioni [268a], e numerose; c'è infatti lo sciocco, il quale crede di avere conoscenza vera di tutto ciò di cui ha una opinione; e c'è la figura dell'altro, caratterizzata dal fatto di avere molta sospettosa apprensione e paura, per la sua pratica dei discorsi, paura di ignorare ciò che rispetto agli altri si dà l'aria di conoscere. TEET. Ci sono infatti i generi cui appartengono l'uno e l'altro uomo di cui hai parlato. LO STR. E allora l'uno diremo che è un 'imitatore semplice', e l'altro 'imitatore simulatore'? TEET. Questi nomi si avvicinano alla realtà della cosa. LO STR. E d'altra parte di questo ultimo diremo che v'ha un solo genere o due? TEET. Vedi tu. LO STR. Sto guardando: e me ne appaiono [b] due; vedo che v'ha chi sa praticare quella simulazione in pubblico, e con lunghi discorsi, di fronte alla folla, e chi in privato e con discorsi brevi, costringe il suo interlocutore a contraddire se stesso. TEET. E' verissimo quello che dici. LO STR. Chi diremo dunque che è quello dei lunghi discorsi? 'Politico' o 'oratore pubblico'? TEET. 'Oratore pubblico'. LO STR. E l'altro invece? Lo diremo 'sapiente' o 'sofista'? TEET. E' impossibile dirlo comunque [c] sapiente, se abbiamo appunto affermato che non sa; ma essendo un imitatore del sapiente è chiaro che avrà un nome derivato da questo; io posso dire ormai d'aver capito che costui dev'essere chiamato, con rispondenza esatta alla realtà, proprio col nome di colui che è realmente ed assolutamente sofista. LO STR. E così salderemo, come prima facemmo, insieme raccogliendole e collegandole dalla fine al principio, le determinazioni del suo nome? TEET. Certo. LO STR. La specie mimetica dell'arte, in quanto sia relativa all'arte di mettere in contraddizione, arte che fa parte della sezione simulatrice dell'arte di creare imitazioni sulla base di opinioni, la specie cioè che è risultata avere a sé riservata l'arte [d] di far giochi di prestigio nei discorsi la quale appartiene a quella di creare apparenze, e questa a sua volta dipende da quella di far immagini, la specie dunque di cui dicevo, che riguarda la parte umana e non la divina dell'arte di fare, proprio a tale specie, a tale stirpe, a tal sangue chi dirà che il vero sofista appartiene, dirà l'assoluta verità, come risulta chiaro. TEET. La assoluta verità.

IL POLITICO

Traduzione di Manara Valgimigli

SOMMARIO

Lo straniero di Elea è invitato a proseguire la discussione iniziata nel Sofista: argomento, questa volta, sarà il "politico". Il posto di Teeteto, bisognoso di riposo, come interlocutore è preso da Socrate il giovane (I 257a-258b). Divisione delle scienze in due gruppi: quelle soltanto conoscitive e prive di rapporti con l'agire, e quelle connaturate con l'azione. Unica è la scienza (politica o regale o economica) che presiede al governo di uno stato o di una famiglia o di una casa, ed essa è posseduta tanto da chi di fatto governa quanto da chi è in grado di consigliare chi governa (II 258b-259c). La scienza politica è scienza conoscitiva. Ulteriore distinzione tra le scienze conoscitive; scienze che giudicano soltanto e scienze che, oltre a giudicare, comandano (III 259c-260b). La scienza politica è scienza conoscitiva che comanda. Non solo, ma che comanda direttamente e perciò diversa da quella (propria per es. degli araldi) che comandano ordini decisi da altri (IV 260b-261a). Attraverso successive divisioni si arriva alla definizione della politica come scienza che si occupa dell'allevamento collettivo di esseri viventi (V 261a-e). Divisione, fatta da Socrate il giovane, dell'allevamento che riguarda gli uomini e di quello che riguarda le bestie. Criteri metodici per procedere nella divisione: bisogna evitare di fare divisioni troppo frettolose e che non rispettino tutti i passaggi intermedi, o che oppongano una sola cosa, o una parte del tutto, astrattamente isolata, a tutto il resto (VI 261e-263a). In che senso "parte" e "specie" di un genere sono identiche e in che senso sono diverse: la "specie" è "parte", ma non è detto che la "parte" sia anche "specie". Non è quindi corretto dividere gli esseri viventi in uomini e bestie, ma, per procedere correttamente, bisogna cominciare con il dividere gli esseri viventi in "domestici" e "selvatici". E' dei primi che la politica si occupa (VII 263a-264b). Allevamento di esseri viventi acquatici e terrestri e distinzione tra questi di volatili e pedestri. Necessità di dividere in due anche l'allevamento di questi ultimi (VIII 264b-265b). Divisione degli esseri viventi che camminano in forniti di corna e privi di corna; divisione di questi ultimi in animali che possono accoppiarsi anche secondo razze diverse e animali che

non possono. Divisione di questi ultimi in quadrupedi e bipedi: e tra questi degli uomini. Esempio di più rapida divisione per giungere al medesimo risultato (IX 265b-267a). Ricapitolazione e insoddisfazione per la definizione raggiunta. Necessità di controllarla (X 267a-d). La definizione fino ad ora raggiunta non consente di distinguere con chiarezza il vero uomo politico da chi, come falso politico, ne contenda l'ufficio (XI 267d-268d). Ricorso al mito. Il sogno di Crono (XII 268d-269c). I due cicli dell'universo: uno compiuto con la guida della divinità ed uno senza (XIII 269c-270b). Il rovesciamento del movimento e sue conseguenze sugli esseri viventi (XIV 270b-e). Come si generavano gli esseri viventi nell'epoca di Crono, precedente il ciclo in cui viviamo noi: i figli della terra e i pastori divini. La soddisfazione spontanea dei bisogni (XV 271a-272b). Fine del mito: il cosmo è abbandonato dalla divinità ed inizia il ciclo inverso. L'uomo allo stato di natura; necessità di provvedere alla procreazione e al mantenimento (XVI 272b-274e). Parlando del politico come "pastore" ci si è riferiti al ciclo precedente al nostro e in questo si è commesso un errore. Bisogna definire il metodo con cui si esercita il potere del politico nello stato, per avere di lui un quadro completo. In realtà si è errato nel definire la scienza del politico come quella di allevare in gruppo: questa è propria di tutti i pastori, mentre il politico non alleva ma "si occupa" degli animali in gruppo (XVII 274e-275e). Così sarebbero evitate le contestazioni ora viste; ulteriore distinzione: costrizione violenta e libera accettazione, tirannide e arte politica in senso proprio (XVIII 276a-e). Per definire compiutamente il politico è opportuno ricorrere a modelli più semplici di definizione e non a modelli troppo grandiosi, come quelli del mito (XIX 277a-e). Tipo ed uso del modello: esso deve essere della medesima struttura dell'oggetto della ricerca e deve lasciare riconoscere con facilità quegli elementi essenziali - identici in entrambi i casi - che permettono poi di proseguire nella ricerca (XX 277e-279a). Il modello della tessitura e sua definizione (XXI 279a-280b). Distinzione della tessitura da tutte le altre arti che concemono la protezione in generale e da tutte quelle altre arti che concorrono alla tessitura (arte del cardare, di fabbricare i fusi, ecc.), ma che non sono propriamente arte del tessere (XXII 280b-281d). Distinzione tra l'arte che è vera e propria causa del prodotto e arte che ne è solo causa ausiliare o concausa. Applicazione di questa distinzione alla definizione della vera e propria arte del tessere, rispetto alle arti che soltanto concorrono alla tessitura (XXIII 281d-283a). La discussione sulla tessitura è stata solo apparentemente troppo lunga. Digressione metodica: lunghezza e brevità, grandezza e piccolezza sono nozioni che non si commisurano solo reciprocamente, ma anche in relazione a quella "giusta misura" che è condizione dell'elaborazione di ogni scienza (XXIV 283a-284c). Ancora su questo

concetto: conseguente distinzione in due dell'arte della misura e sua relazione con il metodo della divisione (XXV 284c-285c). Lunghezza e brevità del discorso vanno giudicate solo in base all'obbiettivo fondamentale: rendere esperti nella dialettica. Fine della digressione (XXVI 285c-278b). Distinzione della politica che è causa dello stato dalle altre arti che sono solo concause o cause ausiliari. Primi tre tipi di quest'ultime per produrre gli strumenti, i vasi, i mezzi di trasporti (XXVII 287b-288b). Altri quattro tipi di arti ausiliari per la difesa, il divertimento, l'oro (XXVIII 288b-289a). Esclusi gli schiavi, bisogna esaminare le pretese al potere politico di tutta una schiera di uomini: cambiavalute, conunercianti, armatori, sacerdoti e indovini. Tutti subaltemi che sono rivali del politico (XXIX 289a-290d). Ancora sui contraffattori del vero politico (XXX 290d-291d). Monarchia, aristocrazia e democrazia, e poi tirannia e oligarchia: son queste le forme possibili di costituzione, tra le quali è necessario scegliere solo sulla base della scienza politica (XXXI 291d-292c). Il politico è tale indipendentemente dalle situazioni in cui si esercita il suo potere. Esempio della medicina (XXXII 292c-293c). Il vero politico è al di sopra delle leggi e ottima costituzione è quella in cui non le leggi ma il vero politico comanda in vista del bene. Carattere meramente costrittivo e astratto del comando della legge (XXXIII 293c-294c). Ma allora perché si fanno leggi? Le leggi formulano comandi o divieti di carattere generale, senza poter tener conto del singolo e del variare delle situazioni. Necessità che, a questo fine, il vero politico sia al di sopra delle leggi e possa modificarle (XXXIV 294c-296a). Ancora su questa illegalità ideale e sulla forza capace di imporre il bene (XXXV 296a-297b). Le leggi sono utili solo per quelle costituzioni che cercano di imitare la migliore, fondata sulla sola scienza politica, ma che non sono la migliore (XXXVI 297b-c). Critiche alle deliberazioni delle assemblee e al sorteggio di magistrati annuali. Analogia con il caso del medico o del pilota (XXXVII 297c-298e). In che senso le leggi possono essere una garanzia contro l'arte sofistica, contro l'arte cioè che è contraffattrice di competenza. Pericolo che le leggi possano distruggere ogni forma di arte e di sapere, in quanto cause di innovazioni ad esse contrarie (XXXVIII 298e-299e). Le leggi - purché emanate in passato da uomini saggi - costituiscono come un'imitazione del vero politico, i cui atti sono ispirati dalla scienza. In questa misura esse vanno rispettate. E' il rispetto delle leggi che distingue aristocrazia da oligarchia, monarchia da tirannide (XXXIX 300a-301e). Imperfezione delle costituzioni vigenti (XL 301c-302b). Fra le costituzioni vigenti quella meno difficile a viverci è la democrazia, perché - se anche le leggi non vengono rispettate - la suddivisione del potere ? un argine di mali maggiori. La monarchia (che in teoria sarebbe la migliore) e l'aristocrazia possono degenerare

in tirannide e oligarchia. Necessità di separare il politico vero dagli artefici di queste costituzioni (XLI 302b-303e). Le arti ausiliari della politica: strategia, giurisprudenza, retorica, ecc. L'analogia dei rapporti tra la musica e le sue arte ausiliari mostra che la vera politica ? diversa ed ha diritto di comando sulle arti ausiliari: il caso della retorica (XLII 303e-304e). Il caso della strategia e della giurisprudenza (XLIII 304e-305e). Conclusione dell'indagine: bisogna vedere, nella sua purezza, quale è l'ordito e la trama che la vera scienza politica viene tessendo -, distinzione tra "valore" e "saggezza"; loro difetti corrispondenti (XLIV 305e-307c). Ripercussione sul piano politico di queste due virtù e dei vizi loro corrispondenti (XLV 307c-308b). Funzione educativa e punitiva della politica, che ha il compito di commettere ed armonizzare le diverse indoli (XLVI 308b-309c). Oltre a questo legame divino, quale valore è da attribuire ai legami umani: matrimoni ed alleanze (XLVII 309c-310b). L'unione di valore e saggezza è il compito che solo la vera politica, l'arte regia, può realizzare (XLVIII 310b-311e).

I.[257a] SOCRATE. Ti sono davvero molto grato, Teodoro, per avermi fatto conoscere sia Teeteto sia lo straniero. TEODORO. Presto, Socrate, mi sarai tre volte grato, quando essi ti avranno completato il ritratto dell'uomo politico e del filosofo. SOCR. Sta bene; ma, caro Teodoro, dovremo dire di aver udito l'uomo più forte in calcoli e nella geometria esprimersi proprio in questi termini? [b] TEOD. In che senso, Socrate? SOCR. Nel senso che ha collocato a pari dignità ciascuno di quegli uomini i quali per valore si distanziano tra loro più di quanto ammetta la proporzione di cui tratta la vostra tecnica. TEOD. Opportunamente, per il nostro dio Ammone, Socrate, e giustamente e con prontezza di memoria hai censurato il mio errore di calcolo. Me ne sdebiterò con te in futuro. Ma tu, straniero, non stancarti di gratificarci e, sia che tu scelga per primo [c] l'uomo politico oppure il filosofo, una volta fatta la scelta, procedi per ordine con l'esame. STRANIERO. E' così che dobbiamo fare, Teodoro; una volta che vi abbiamo posto mano non dobbiamo desistere prima di esserne venuti a capo. Ma di Teeteto qui che devo fare? TEOD. A che proposito? STRA. Gli daremo un po' di tregua sostituendolo con questo Socrate suo compagno di esercizi? O come suggerisci? TEOD. Sostituiscilo come proponi; siccome i due sono giovani, sopporteranno più facilmente ogni fatica se hanno un po' di tregua. [d] SOCR. C'è anche il rischio che entrambi per un verso abbiano una certa parentela con me. Di uno almeno siete voi a dire che mi assomiglia nei tratti del viso. Dell'altro invece, [258a] che si chiama come me, è il nome a conferire una certa affinità. Noi appunto dobbiamo sempre di buon grado riconoscere attraverso i discorsi coloro che ci sono apparentati. Con Teeteto io stesso mi sono intrattenuto ieri dialogando e l'ho ascoltato poco fa mentre rispondeva; con Socrate invece non ho fatto né una cosa né l'altra, ma anche lui bisogna sottoporre a esame. Quindi a me risponderà un'altra volta, invece ora dia a te le sue risposte. STRA. Senz'altro. Ebbene, Socrate, senti quel che dice Socrate? SOCRATE IL GIOVANE. Sì. STRA. Sei d'accordo con quel che dice? SOCR. IL G. Certamente. [b] STRA. A quanto pare non ci sono ostacoli da parte tua; forse devono essercene ancora meno da parte mia. Ma allora, dopo il sofista è necessario, mi pare, che noi due andiamo alla ricerca dell'uomo politico. Su, dimmi se dobbiamo porre anche costui come uno di quelli che hanno scienza, o come? SOCR. IL G. Dobbiamo porlo così.

II. STRA. Quindi dobbiamo dividere le scienze così come quando indagavamo il personaggio precedente? SOCR. IL G. Forse. STRA. Ma non mi pare, Socrate, che la divisione vada fatta con lo stesso taglio. SOCR. IL G. E allora? STRA. Con un altro.[c] SOCR. IL G. Almeno pare. STRA. In quale direzione si potrà trovare il sentiero che porta al

politico? Bisogna infatti trovarlo e, dopo averlo separato dagli altri, imprimervi sopra un'unica idea e, dopo aver contrassegnato gli altri sentieri con un'unica altra forma, far sì che la nostra anima pensi che tutte le scienze costituiscono due forme. SOCR. IL G. Credo che questo, straniero, sia ormai compito tuo e non mio. STRA. Ma, Socrate, deve essere anche [d] affar tuo quando ci sia diventato chiaro. SOCR. IL G. Dici bene. STRA. Ora, non è forse vero che l'aritmetica e alcune altre tecniche congeneri a essa sono svincolate dalle azioni e offrono soltanto il conoscere? SOCR. IL G. E' vero. STRA. Mentre quelle che riguardano la costruzione e l'insieme dei lavori manuali hanno il sapere che è come naturalmente connesso con le azioni e portano a compimento i corpi [e] che si generano per opera loro e che prima non esistevano. SOCR. IL G. E allora? STRA. E allora dividi il complesso delle scienze su questa base, chiamando l'una scienza pratica, l'altra scienza soltanto conoscitiva. SOCR. IL G. Ti concedo che siano queste le due forme della scienza che è una nella sua interezza. STRA. Orbene, porremo il politico anche re e padrone e pure amministratore domestico, usando tutte queste espressioni come se fossero una cosa sola, oppure dobbiamo dire che esistono tante tecniche quanti sono i nomi pronunciati? Anzi, seguimi piuttosto per questa strada. SOCR. IL G. Per dove? [259a] STRA. Di qui. Se uno, pur essendo un non professionista, è in grado di dare consigli a qualcuno dei medici che esercitano pubblicamente, non sarà necessario che gli venga attribuito lo stesso nome dovuto alla tecnica che si attribuisce a colui al quale egli dà consigli? SOCR. IL G. Sì. STRA. Ebbene, chiunque, pur essendo un privato cittadino, sia in grado di dare consigli a un uomo che regna su un territorio, non dovremo forse dire che costui dispone di quella scienza di cui dovrebbe trovarsi in possesso proprio colui che esercita il potere? SOCR. IL G. Lo diremo. STRA. Ma la scienza del vero re è la scienza regale? [b] SOCR. IL G. Certo. STRA. E colui che la possiede, sia che gli capiti di esercitare il potere sia che gli tocchi di vivere da privato, in ogni caso non sarà correttamente chiamato esperto in regalità in base appunto a quella tecnica? SOCR. IL G. E' certamente giusto. STRA. Inoltre uno che dirige una casa e un padrone sono la stessa cosa. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ma la conformazione di una grande casa o viceversa la dimensione di una piccola città differiscono in qualcosa per quel che attiene al governo? SOCR. IL G. In nulla. [c] STRA. Quindi, circa la questione che stavamo esaminando poco fa, è chiaro che c'è un'unica scienza per tutte queste cose; e se uno la chiama scienza regale o scienza politica oppure scienza della conduzione domestica non dobbiamo dissentire affatto da lui. SOCR. IL G. Perché mai infatti?

III. STRA. Però almeno questo è chiaro: che ogni re può fare ben poco con le mani e con tutto il corpo per tenere il potere in confronto a quanto può con l'intelligenza e la forza dell'anima. SOCR. IL G. E' chiaro. STRA. Quindi vuoi che diciamo che il re ha maggiore affinità con la scienza conoscitiva che con quella che opera manualmente [d] e in generale con la scienza pratica? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Metteremo quindi insieme la scienza politica e l'uomo politico, la scienza regale e l'uomo regale, in quanto tutte queste cose costituiscono un'unità? SOCR. IL G. E' chiaro. STRA. Quindi procederemmo con ordine se dopo di ciò dividessimo la scienza conoscitiva? SOCR. IL G. Sicuramente. STRA. Stai attento allora se riusciamo a riconoscere al suo interno una qualche articolazione naturale. SOCR. IL G. Dimmi di che tipo. STRA. Di questo tipo.[e] Se non erro, dicevamo che quella del calcolo è una tecnica. SOCR. IL G. Sì. STRA. Che appartiene, mi pare, assolutamente alle tecniche conoscitive. SOCR. IL G. Come no? STRA. Alla tecnica del calcolo, una volta che abbia conosciuto la differenza tra i numeri, attribuiremo un ulteriore lavoro oltre al giudicare gli oggetti conosciuti? SOCR. IL G. Perché mai? STRA. E pure ogni architetto non è lui stesso uno che esegue i lavori, bensì è uno che comanda coloro che lavorano. SOCR. IL G. Sì. STRA. E', almeno mi pare, uno che fornisce conoscenza ma non lavoro manuale. SOCR. IL G. Certamente. [260a] STRA. Quindi si dirà giustamente che partecipa della scienza conoscitiva. SOCR. IL G. Assolutamente sì. STRA. Costui però, credo, non può permettersi di finire e smettere, come smette il tecnico di calcolo una volta espresso il giudizio; bensì deve ordinare ai singoli operai quel che bisogna fare fino a che non avranno condotto a termine ciò che è stato loro ordinato. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Quindi tutte le tecniche di questo tipo e tutte quelle che tengono dietro alla tecnica di calcolo sono sì conoscitive, ma questi due generi differiscono tra loro rispettivamente [b] per 'giudizio' e 'direzione'? SOCR. IL G. Evidentemente. STRA. Ma allora se dividessimo in due parti l'intera scienza conoscitiva e chiamassimo l'una 'direttiva' e l'altra 'giudicativa', potremmo dire che è stata fatta una divisione appropriata? SOCR. IL G. A quanto almeno pare a me, sì. STRA. C'è da essere contenti quando coloro che fanno qualcosa in comune la pensano allo stesso modo. SOCR. IL G. Come no? STRA. Quindi, finché noi due concordiamo su questo punto, ci dovremo permettere di dire addio alle opinioni degli altri. SOCR. IL G. Certo.

IV. [c] STRA. Avanti allora: in quale di queste due tecniche dobbiamo collocare chi ha competenze regali? In quella giudicativa, come una sorta di spettatore, oppure lo porremo piuttosto come appartenente alla tecnica direttiva, visto che si comporta da padrone?

SOCR. IL G. Senza dubbio nella seconda. STRA. Quindi dobbiamo osservare a sua volta la tecnica direttiva, se si divide in qualche punto. E a me pare che si divida in questo modo: come la tecnica dei rivenditori è distinta dalla tecnica di coloro che vendono i propri prodotti, così anche il genere dei re sembra essere separato dal genere degli araldi. [d] SOCR. IL G. In che senso? STRA. I rivenditori, mi pare, acquistano i prodotti altrui (che risultano così venduti una prima volta) e li vendono una seconda volta. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ebbene anche la tribù degli araldi acquisisce direttive che sono pensate da altri e le impartisce una seconda volta ad altri. SOCR. IL G. Verissimo. STRA. E allora, confonderemo la tecnica del re con quella dell'interprete, con quella di chi dà il ritmo ai rematori, [e] con quella dell'indovino, con quella dell'araldo e con molte altre tecniche congeneri a queste le quali comportano tutte l'impartire direttive? Oppure vuoi che come poco fa siamo ricorsi a un paragone, sulla sua scorta foggiamo anche un nome - perché c'è il rischio che il genere di coloro che danno direttive in proprio sia privo di nome - e che distinguiamo le cose in questo modo: collocando il genere dei re nella 'tecnica di dare direttive in proprio' e, senza prenderci cura di tutto il resto, concedendo a chi vuole di dare loro un nome? Infatti il nostro percorso di ricerca ha come obiettivo colui che ha il potere e non il suo opposto. [261a] SOCR. IL G. Sicuramente.

V. STRA. Poiché ora questo genere si trova sufficientemente separato da quegli altri, distinto in base a ciò che è di altri rispetto a ciò che è proprio, non è forse necessario dividere a sua volta anche questo se disponiamo ancora in esso di un qualche taglio agevole? SOCR. IL G. Certamente. STRA. E pare che l'abbiamo. Tu vienimi dietro e taglia assieme a me. SOCR. IL G. In che punto? STRA. Se noi pensiamo a tutti coloro che esercitano un potere servendosi di direttiva, non troveremo forse che tutti [b] danno ordini affinché si generi qualcosa? SOCR. IL G. Come no? STRA. Ora, non è affatto difficile dividere in due il complesso delle cose che si generano. SOCR. IL G. In che modo? STRA. Alcune di loro, mi pare, sono inanimate, mentre altre sono animate. SOCR. IL G. Certo. STRA. E se vogliamo tagliare la parte direttiva della scienza conoscitiva, la taglieremo esattamente sulla scorta di queste. SOCR. IL G. Procedendo come? STRA. Disponendone una parte a capo della generazione degli esseri inanimati e l'altra a capo della generazione degli [c] esseri animati. In questo modo tutto risulterà ormai diviso in due. SOCR. IL G. Assolutamente. STRA. Scartiamone quindi una e assumiamo l'altra e, dopo averla assunta, dividiamo in due questo complesso. SOCR. IL G. Quale delle due dici che dobbiamo assumere? STRA. Sicuramente quella che dà direttiva circa gli animali. Non è certamente mai

compito della scienza regale sovrintendere a cose inanimate come fa l'architettura; il suo è un compito più nobile che mantiene sempre il dominio [d] nell'ambito degli animali e su di loro. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Quanto alla generazione e all'allevamento degli animali si può vedere che c'è da una parte l'allevamento di un singolo animale, dall'altra la cura collettiva dei piccoli in greggi. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Ma non sorprenderemo certo il politico ad allevare un singolo individuo come chi si occupa di un solo bovino e di un solo cavallo, bensì troveremo che assomiglia piuttosto a un allevatore di cavalli e di bovini. SOCR. IL G. Ora che l'hai detto risulta chiaro. STRA. Allora come chiamiamo quella parte dell'allevamento [e] che è un allevamento comune di parecchi animali insieme: 'allevamento in gregge' oppure 'tecnica dell'allevamento in comune'? SOCR. IL G. Nell'uno o nell'altro modo, a seconda che ci venga bene nel discorso.

VI. STRA. Molto bene, Socrate; e se ti guarderai dal prendere sul serio i nomi, si vedrà che mentre invecchi ti vai arricchendo di sapienza. Dobbiamo intanto fare così come tu esorti a fare. Ma riesci a intravedere in che modo sia possibile, dopo aver mostrato che la tecnica di allevamento in gregge [262a] è duplice, proseguire la ricerca sulle metà di questo oggetto di indagine che ora appare doppio? SOCR. IL G. Mi ci impegnerò. A me pare che ci sia un diverso allevamento degli uomini, e che ce ne sia per contro un altro delle bestie. STRA. Hai diviso con grande generosità e coraggio. Badiamo però, che non ci capiti un'altra volta questa cosa, se possibile. SOCR. IL G. Quale cosa? STRA. Non dobbiamo isolare una singola piccola parte a fronte di parti grandi e numerose senza tener conto della [b] specie, bensì la parte deve essere contemporaneamente specie. E' certamente una cosa bellissima separare dal resto a colpo sicuro l'oggetto cercato, se l'operazione è corretta, come tu poco fa, avendo ritenuto di individuare la divisione, hai messo fretta all'argomentazione, vedendo che andava nella direzione degli uomini. Ma in realtà, mio caro, è pericoloso operare con tagli minuti; è più sicuro procedere tagliando a metà: così è più facile che ci si imbatta in idee. Questo è di capitale importanza per le indagini. [c] SOCR. IL G. Cosa intendi dire con questo, straniero? STRA. Per affetto verso la tua natura, Socrate, devo cercare di parlare in modo ancora più chiaro. In questo frangente è impossibile mettere in chiaro la questione in tutti i suoi aspetti, ma dobbiamo tentare di farle fare qualche pur piccolo passo in avanti a scopo di chiarezza. SOCR. IL G. Allora quale tipo di scorrettezza dici che abbiamo fatto poco fa nella divisione? STRA. La stessa scorrettezza di chi, accingendosi a dividere in due il genere umano, lo dividesse così come lo [d] spartiscono i più da queste parti: isolando il genere 'greco' da tutti gli altri in quanto uno e, rivolgendosi

poi al complesso degli altri generi - che sono illimitati, privi di legami reciproci e che non si capiscono l'un l'altro - con l'unico appellativo di 'barbaro', si illudono che grazie all'appellativo unico quello sia anche un genere unitario. Oppure ancora la stessa scorrettezza di chi credesse di dividere il numero in due specie e di ottenere una specie separata [e] ritagliando il numero diecimila da tutti gli altri e, dopo aver posto un unico nome a tutto il resto dei numeri, fosse convinto che grazie all'appellativo anche questo diventi un genere unitario distinto e diverso dal primo. Credo invece che si otterrebbe una divisione più bella, più aderente alle specie e al criterio del dividere per due, se si dividesse il numero in pari e dispari e a sua volta il genere umano in maschio e femmina e se ci si arrendesse a dividere collocando Lidi o Frigi o chi altro a fronte di tutti gli altri solo nel caso in cui si fosse in difficoltà a riconoscere ciascuna delle due sezioni contemporaneamente come genere e [263a]come parte.

VII. SOCR. IL G. Più che corretto. Ma, straniero, come si potrà conoscere con maggior chiarezza proprio questo punto, ossia che genere e parte non sono identici bensì diversi tra loro? STRA. Socrate, ottimo uomo, non pretendi una cosa da poco. Già abbiamo divagato più lontano del dovuto dall'argomento proposto e tu ci imponi di divagare ancora più lontano. Per il momento quindi, come è sensato, torniamo sui nostri passi; ci metteremo più tardi, quando avremo tempo, [b] sulle tracce di questa questione. Comunque guardati in tutti i modi da questo almeno: dal credere di aver mai udito da me che io abbia definito chiaramente la cosa. SOCR. IL G. Quale? STRA. Che specie e parte sono diverse tra loro. SOCR. IL G. Com'è allora? STRA. Quando vi sia una specie di qualche cosa, allora è necessario che essa sia anche parte della cosa di cui si dice specie; ma non v'è alcuna necessità che la parte sia specie. Tu, Socrate, di' sempre che io mi esprimo piuttosto in questi termini che non in quegli altri. SOCR. IL G. Sarà fatto. STRA. Allora dimmi quel che viene adesso.[c] SOCR. IL G. Che cosa? STRA. Il punto da cui è partita la divagazione che ci ha condotti fin qui. In realtà mi pare proprio che sia là dove tu, interrogato su come dovesse essere diviso l'allevamento in gregge, hai detto con grande prontezza che vi sono due generi di animali: uno il genere umano e uno diverso, unico per tutte quante le altre bestie. SOCR. IL G. Vero. STRA. E allora a me era parso che tu, isolando una parte, credessi di lasciar sussistere come genere unitario tutto il resto degli animali perché avevi la possibilità di [d] attribuire a tutti lo stesso nome, chiamandoli 'bestie'. SOCR. IL G. Anche questo è vero. STRA. Ma, uomo coraggioso più di ogni altro, il fatto è che verosimilmente, se mai esiste un altro animale intelligente come si ritiene che sia la gru o qualche altro simile - il quale forse assegna i

nomi secondo il tuo stesso criterio, questi dopo aver opposto agli altri animali le gru come genere unico (rendendo così onore a se stesso) e aver raccolto gli altri animali insieme con gli uomini nello stesso gruppo, non darebbe loro probabilmente altro nome che quello di bestie. Cerchiamo quindi di evitare tutti gli errori di questo genere. [e] SOCR. IL G. In che modo? STRA. Non dividendo l'intero genere degli animali, al fine di incorrervi di meno. SOCR. IL G. Non vi si deve incorrere per niente. STRA. E in effetti anche allora si è sbagliato per questo motivo. SOCR. IL G. In che senso? STRA. Tutta la parte direttiva della scienza conoscitiva riguardava secondo noi il genere dell'allevamento animale, nella fattispecie di animali che vivono in gregge, o no? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Quindi già allora [264a] l'animale nel suo complesso risultava diviso in addomesticato e selvatico. Gli animali che hanno una natura che si fa addomesticare sono detti domestici, quelli che non si lasciano addomesticare sono detti selvatici. SOCR. IL G. Molto bene. STRA. Ma la scienza di cui stiamo andando a caccia aveva e ha a che fare con gli animali domestici e deve essere cercata tra quelli allevati in gregge. SOCR. IL G. Sì. STRA. Quindi non dobbiamo dividere come allora con l'occhio rivolto a tutti gli animali né metterci fretta per arrivare rapidamente alla politica. [b] Questo in effetti ha fatto sì che anche in questo caso pagassimo lo scotto proverbiale. SOCR. IL G. Quale? STRA. Per non aver diviso bene con calma, ha fatto sì che ci arrivassimo con maggior lentezza. SOCR. IL G. Ben ci sta, straniero.

VIII. STRA. E sia. Cerchiamo quindi di dividere di nuovo da capo la tecnica di allevamento in comune, perché forse l'oggetto che ti sta a cuore sarà l'argomentazione stessa a indicartelo meglio mano a mano che si avvicinerà al termine. Ma dimmi... SOCR. IL G. Che cosa? STRA. Questo: se hai sentito spesso qualcuno che ne parlava, perché so che tu non ti sei mai imbattuto di persona negli [c] allevamenti di pesci nel Nilo e nei laghi del Re; verosimilmente però ne hai notati nelle fontane. SOCR. IL G. Certamente; questi li ho visti; di quegli altri ho udito molti parlare. STRA. Così pure, anche se non hai mai viaggiato per le pianure della Tessaglia, almeno sei venuto a sapere e sei convinto che esistono allevamenti di oche e di gru. SOCR. IL G. Ebbene? STRA. Ti ho chiesto tutte queste cose per questo motivo: [d] perché dell'allevamento degli animali che vivono in gregge vi è una specie fatta nell'acqua ma ve n'è anche una che li fa muovere all'asciutto. SOCR. IL G. In effetti c'è. STRA. Anche tu allora sei dell'avviso che su questa base si debba dividere in due la scienza dell'allevamento in comune, assegnandone una parte a uno dei due tipi di allevamento e l'altra all'altro, chiamando l'una allevamento acquatico e l'altra allevamento all'asciutto? SOCR. IL G. Io sì. STRA. E

certo in questo caso non indagheremo in quale delle due tecniche rientra la regalità, perché la cosa [e] è davvero chiara a chiunque. SOCR. IL G. Come no? STRA. E chiunque certo saprà dividere quella razza di allevamento in gregge che è l'allevamento all'asciutto. SOCR. IL G. In che modo? STRA. Distinguendo tra animale che vola e animale che cammina. SOCR. IL G. Verissimo. STRA. Che dici? La politica non la dovremo ricercare in relazione con gli animali che camminano? O non credi che anche il più stupido, per così dire, sia di questa opinione? SOCR. IL G. Senz'altro. STRA. Bisogna invece far vedere che la tecnica di condurre al pascolo gli animali che camminano si taglia in due come un numero pari. SOCR. IL G. E' evidente. STRA. [265a] Ora par di vedere come due strade che vanno nella direzione di quella parte verso cui si è mossa la nostra discussione: l'una è più spedita e divide una piccola parte a fronte di una parte grande; l'altra, che tiene in maggior conto ciò che dicevamo in precedenza ossia che si deve, per quanto possibile, tagliare per metà, è certo più lunga. C'è la possibilità di percorrere quella delle due che vogliamo. SOCR. IL G. Perché, è impossibile percorrerle entrambe? STRA. Contemporaneamente è impossibile, uomo prodigioso, ma in successione è certamente possibile.[b] SOCR. IL G. E allora io scelgo di percorrerle entrambe, l'una dopo l'altra. STRA. E' facile accontentare ora la tua richiesta perché quel che resta è poco; all'inizio e a metà del cammino ci sarebbe stato difficile. Orbene, poiché pare opportuno fare così, intraprendiamo per prima la strada più lunga: essendo più freschi la percorreremo più facilmente. Osserva allora la divisione. SOCR. IL G. Parla.

IX. STRA. Tra gli animali domestici quelli che camminano e che vivono in gregge risultano a noi divisi per natura in due gruppi. SOCR. IL G. In base a che cosa? STRA. In base al fatto che gli uni vengono su privi di corna, gli altri invece mettendo corna. SOCR. IL G. Chiaro. [c] STRA. Dividi allora la tecnica di condurre al pascolo gli animali che camminano e assegna a ciascuna delle due parti facendo uso del discorso, giacché se tu volessi dare un nome alle sue due parti, andresti incontro a un'inutile complicazione. SOCR. IL G. Come bisogna esprimersi allora? STRA. Così: della scienza di condurre al pascolo gli animali che camminano, che è stata divisa in due, una parte è preposta a quella parte del gregge che porta le corna, l'altra a quella parte del gregge che è priva di corna. SOCR. IL G. [d] Questo punto rimanga espresso in questi termini; infatti risulta chiaro in modo del tutto soddisfacente. STRA. E d'altronde è per noi evidente che il re appunto pascola una sorta di gregge mutilo, di animali privi di corna. SOCR. IL G. E come infatti non sarebbe evidente? STRA. Spezziamo quindi questo gregge e cerchiamo di assegnare al re quel

che gli compete. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Vuoi dividerlo in base all'unghia divisa e alla cosiddetta unghia unita, oppure in base alla riproduzione incrociata e alla riproduzione pura? Perché credo che tu sappia che... SOCR. IL G. Che cosa? STRA. Che [e] cavalli e asini sono per natura capaci di generare gli uni dagli altri. SOCR. IL G. Sì. STRA. Mentre invece tutti i rimanenti animali domestici del gregge privo di corna non si incrociano gli uni con gli altri nella riproduzione. SOCR. IL G. No certo. STRA. Orbene, il politico appare avere cura di una natura che si riproduce per incrocio, oppure di una natura che genera in proprio? SOCR. IL G. E' chiaro che ha cura di quella che non ammette mescolanza. STRA. Quindi, a quanto pare, noi dobbiamo spartire in due anche questa come nei casi precedenti. SOCR. IL G. Dobbiamo appunto. [266a] STRA. Ora l'animale, quello domestico e che vive in gregge, risulta ormai pressoché completamente suddiviso nel dettaglio, eccezion fatta per due generi - non è infatti il caso di annoverare il genere dei cani tra gli animali allevati in gregge. SOCR. IL G. No di certo. Ma in base a che cosa dobbiamo dividere quei due generi? STRA. Con quella cosa con la quale è giusto che dividiate tu e Teeteto, visto che voi due vi occupate di geometria. SOCR. IL G. Quale cosa? STRA. Con la diagonale, direi, e ancora con la diagonale della diagonale. SOCR. IL G. Come dici? [b] STRA. La natura che il genere di noi uomini si trova a possedere in vista del camminare è forse costituita in qualche altro modo oppure è come la diagonale che è la potenza di due piedi? SOCR. IL G. No, è così. STRA. E certamente a sua volta la natura del restante genere rappresenta, quanto a potenza, la diagonale della nostra potenza, se appunto è per natura quella di due volte due piedi. SOCR. IL G. Certo che lo è. Credo proprio di capire quel che vuoi dire. STRA. Oltre a ciò, Socrate, non riconosciamo che nelle divisioni ci è capitata [c] un'altra cosa, una di quelle che si segnalano per far ridere? SOCR. IL G. Quale cosa? STRA. Che il nostro genere umano abbia condiviso posizione e cammino con il genere degli esseri che è insieme il più nobile e il più corrico. SOCR. IL G. Lo riconosco e noto che è una coincidenza davvero strana. STRA. Ma come? Non è verosimile che i più lenti arrivino per ultimi? SOCR. IL G. Sì, certamente. STRA. Ma non pensiamo poi al fatto che ancor più ridicolo appare il re il quale, in compagnia del suo gregge, trotta insieme e procede fianco a fianco dell'uomo meglio [d] allenato alla vita semplice? SOCR. IL G. Assolutamente sì. STRA. Ora appunto, Socrate, risulta più evidente quel che dicevamo allora nell'indagine sul sofista. SOCR. IL G. Che cosa? STRA. Che a questo tipo di metodo dei ragionamenti non interessa di più ciò che è più venerando rispetto a quel che non lo è e che non disdegna chi è più piccolo rispetto a chi è più grande e che sempre invece di per se stesso mette capo a ciò che è più vero. SOCR.

IL G. Sembra proprio così. STRA. Dopo questo allora, perché tu non mi prevenga chiedendomi qual era poco fa la strada più breve verso la definizione [e] del re, permetti che sia io a precederti? SOCR. IL G. Con vero piacere! STRA. Dico quindi che allora bisognava dividere immediatamente l'animale che cammina opponendo il genere quadrupede al bipede; vedendo poi il genere umano ancora collocato con il solo genere dotato di ali, bisognava tagliare a sua volta il gregge bipede in implume e pennuto. Diviso così il gregge e messa ormai in luce la tecnica di condurre al pascolo gli uomini, bisognava prendere l'uomo politico e regale e collocarlo ad auriga di questa tecnica, affidargli le redini della città perché gli appartengono e perché quel sapere è suo. [267a] SOCR. IL G. E' ammirevole il modo in cui mi hai fatto il rendiconto, quasi avessi dovuto restituire un debito; aggiungendo quest'ultima digressione a titolo di interesse, hai saldato tutto.

X. STRA. Coraggio allora, riportiamoci all'inizio e ricapitoliamo fino alla fine il rendiconto del nome della tecnica del politico. SOCR. IL G. D'accordo. STRA. Orbene, della scienza conoscitiva all'inizio noi avevamo una parte direttiva; di questa, ricorrendo a un paragone, una parte è stata chiamata scienza che dà ordini in [b] proprio. A sua volta dalla scienza di dare ordini in proprio si è separata come un suo genere non tra i più piccoli la scienza di allevare animali e nella scienza di allevare animali si è separata la specie che si occupa dell'allevamento in gregge e dall'allevamento in gregge la specie che si occupa di condurre al pascolo gli animali che camminano; dalla specie che si occupa di condurre gli animali al pascolo si è ritagliata in posizione di rilievo la tecnica che si occupa dell'allevamento della natura priva di corna. Se poi si vuole comprendere in un unico nome la parte non meno importante di questa, bisognerà ricorrere a un triplice intreccio e chiamarla 'scienza di condurre al pascolo animali dalla riproduzione che non ammette mescolanza'. La sua sezione poi, l'unica [c] parte che ancora resta per il gregge bipede, ossia quella relativa al condurre al pascolo gli uomini, proprio questa è ormai la sezione ricercata e che abbiamo chiamato indifferentemente regale e politica. SOCR. IL G. E' assolutamente così. STRA. Ma, Socrate, noi abbiamo anche condotto a termine questa cosa veramente nel modo che tu hai appena espresso? SOCR. IL G. A cosa ti riferisci? STRA. Alla questione se l'argomento proposto sia stato trattato in modo assolutamente soddisfacente. O forse è proprio soprattutto in questo che la nostra ricerca è difettosa: che il rendiconto è stato sì esposto in qualche modo, ma non è stato [d] completato in modo assolutamente perfetto? SOCR. IL G. Come dici? STRA. Cercherò ora di chiarire ancora meglio a noi due quel che ho in mente. SOCR. IL G. Parla.

STRA. Non è forse vero che tra le molte tecniche di condurre al pascolo, che ci si sono rese manifeste poco fa, la tecnica politica era una di queste e consisteva nella cura di un certo singolo gregge? SOCR. IL G. Sì. STRA. Il ragionamento poi ha precisato che essa non è allevamento di cavalli né di altre bestie, bensì che è scienza dell'allevamento in comune degli uomini. SOCR. IL G. Esattamente.

XI. [e] STRA. Allora consideriamo la differenza tra tutti i pastori e i re. SOCR. IL G. Quale differenza? STRA. Vediamo se qualcuno che porti il nome di un'altra tecnica dica e pretenda di collaborare con qualcun altro nell'allevamento del gregge. SOCR. IL G. Come dici? STRA. Ad esempio tutti i commercianti e gli agricoltori e i panettieri e, oltre a costoro, i maestri di ginnastica e il genere dei medici, sai tu che tutti costoro in tutti i modi entrerebbero in polemica con i pastori di uomini, [268a] che abbiamo chiamati politici, forti dell'argomento che sono loro a occuparsi dell'allevamento umano: non solo di quello degli uomini del gregge, ma anche di quello degli stessi governanti? SOCR. IL G. E non avrebbero ragione? STRA. Forse. E questo lo esamineremo; intanto però sappiamo che nessuno entra in competizione con un bovaro in nessuno di quegli ambiti, ma che è il mandriano stesso a fornire il cibo al gregge, è lui il medico, è lui che per così dire combina le nozze ed è il solo esperto di ostetricia in relazione al parto dei nuovi nati e al puerperio.[b] Inoltre, nella misura in cui la natura permette ai suoi pupilli di aver parte di gioco e di musica, non c'è nessuno più bravo di lui a confortarli e ad ammansirli incantandoli, eseguendo al meglio con strumenti, o anche con la nuda bocca, la musica adatta al suo gregge. Lo stesso vale per gli altri pastori, o no? SOCR. IL G. Giustissimo. STRA. Com'è possibile allora che il nostro rendiconto sul re appaia corretto e completo se isoliamo lui come unico [c] pastore e allevatore del gregge umano, quando vi sono diecimila altri in competizione? SOCR. IL G. Non c'è alcuna possibilità. STRA. Sicché avevamo ragione poco fa di essere timorosi, subodorando che saremmo sì riusciti a proporre una qualche figura regale, ma che non avremmo completato con precisione il ritratto del politico fino a quando, tolti di mezzo quelli che gli bazzicano intorno e pretendono di fare i pastori con lui e separatolo da costoro, non avessimo mostrato lui da solo nella sua purezza? SOCR. IL G. Avevamo più che ragione. [d] STRA. E' esattamente questo, Socrate, che noi dovremo fare se non vogliamo far torto al ragionamento proprio alla fine. SOCR. IL G. E' una cosa questa che non dobbiamo fare in nessun modo.

XII. STRA. Allora bisogna ripartire da un altro punto e procedere per una strada diversa. SOCR. IL G. Una strada di che tipo? STRA. Innestando a questo punto per certi versi un gioco. Infatti dobbiamo

ricorrere a una buona porzione di un grande mito e per il resto poi dobbiamo come prima continuare a [e] sottrarre parte da parte per giungere al culmine dell'oggetto cercato. E' così che dobbiamo fare? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ma allora presta molta attenzione al mio mito così come fanno i bambini; chiaramente non sono molti gli anni che ti separano dall'infanzia. SOCR. IL G. Racconta pure. STRA. Ebbene, sono avvenuti e ancora avverranno molti altri fenomeni prodigiosi tra quelli che si tramandano dall'antichità e quindi anche il prodigio legato alla contesa tra Atreo e Tieste di cui si racconta. L'hai sentito, credo, e ti ricordi che cosa dicono che sia accaduto allora. SOCR. IL G. Tu alludi forse al segno costituito dall'agnello dal vello d'oro. [269a] STRA. Assolutamente no; mi riferisco invece allo scambio tra il tramontare e il sorgere del sole e degli altri astri; dicono che nel luogo donde ora sorgono allora tramontavano, mentre sorgevano dal luogo opposto, e che allora il dio, per testimoniare a favore di Atreo, cambiò la cosa nella configurazione attuale. SOCR. IL G. Sì infatti, si racconta anche questo. STRA. D'altra parte abbiamo anche sentito molti parlare del regno esercitato da Crono. SOCR. IL G. Moltissimi ne abbiamo sentiti. [b] STRA. E che cosa poi? Che gli uomini di un tempo nascevano generati dalla terra e non si riproducevano gli uni dagli altri? SOCR. IL G. Anche questo è uno dei racconti antichi. STRA. Ebbene, tutte queste cose e oltre a queste mille e mille altre più meravigliose ancora dipendono dallo stesso evento, ma a causa della grande quantità di tempo trascorso alcune di loro sono svanite, mentre altre sopravvivono disseminate in racconti diversi, ciascuna indipendentemente dalle altre. [c] Nessuno però ha raccontato qual è l'evento che è causa di tutte queste cose; bisogna quindi dirlo ora: una volta esposto, tornerà utile a mostrare chi sia il re.

XIII. SOCR. IL G. Hai detto benissimo, ora parla senza tralasciare nulla. STRA. Sta' a sentire. A volte è il dio stesso ad accompagnare con la sua guida il cammino di questo nostro universo ruotando insieme con esso, a volte invece lo lascia libero, quando le rotazioni hanno ormai raggiunto la misura di tempo che gli spetta, allora esso si mette a ruotare autonomamente in senso opposto, perché è un essere vivente e [d] ha ricevuto intelligenza da chi lo ha congegnato all'inizio. Questo andare in senso opposto gli è di necessità congenito per quest'altro motivo. SOCR. IL G. Quale motivo? STRA. Mantenere sempre lo stesso stato e la stessa condizione ed essere sempre identico compete soltanto agli oggetti più divini di tutti, ma la natura del corpo non è di questo livello. Quello che siamo soliti chiamare cielo e cosmo ha certamente ottenuto da chi lo ha generato molte proprietà divine e tuttavia si trova ad avere parte anche del corpo. Di qui gli viene

l'impossibilità di essere assolutamente esente [e] da mutamento, per quanto si muova al meglio delle sue possibilità di un solo moto uniforme nello stesso luogo: ebbe perciò in sorte la rotazione in senso opposto la quale rappresenta la variazione minima del suo movimento. Imprimersi da soli una rotazione continua forse non è possibile a nessuno se non a colui che fa da guida a tutte le altre cose che a loro volta si muovono. A costui però non è concesso di muovere ora in un senso ora in quello opposto. In conseguenza di tutto ciò non è lecito affermare né che il mondo si imprime da solo una rotazione continua, né d'altra parte assolutamente che sia sempre fatto girare da un dio in due rotazioni tra loro opposte, né ancora che a farlo nuotare siano due dei [270a] che la pensano in modo opposto l'uno all'altro. Bisogna invece affermare quel che si è appena detto e che è poi l'unica alternativa superstite, ossia che il mondo una volta è accompagnato dalla guida di una causa diversa e divina, e così riacquista la vita e riceve dall'artefice un'immortalità restaurata, mentre la volta successiva, quando è lasciato libero, procede autonomamente, essendo stato abbandonato in un momento favorevole tale da poter percorrere in senso inverso molte decine di migliaia di rotazioni, perché - enorme e perfettamente equilibrato com'è - procede appoggiandosi su di un piede piccolissimo. SOCR. IL G. Tutto quello che hai trattato pare, almeno a [b] me, che sia stato detto in modo molto verosimile.

XIV. STRA. Ragioniamo, allora, e sulla scorta delle cose dette cerchiamo di capire quell'evento che affermavamo essere la causa di tutte quelle meraviglie. In realtà è proprio questa cosa. SOCR. IL G. Quale? STRA. Che il movimento dell'universo ora procede nel senso in cui ruota attualmente, ora invece nel verso contrario. SOCR. IL G. E allora? STRA. Bisogna ritenere che questo mutamento è, tra tutti i rivolgimenti che si producono nel cielo, il rivolgimento più [c] importante e più completo. SOCR. IL G. Sembra proprio di sì. STRA. E allora bisogna credere che in quel frangente vengono a prodursi anche i più significativi mutamenti per noi che vi abitiamo dentro. SOCR. IL G. Anche questo è verosimile. STRA. E non sappiamo che la natura degli animali ha difficoltà a sopportare simultaneamente mutamenti importanti, numerosi e di ogni sorta? SOCR. IL G. Come no? STRA. Dunque di necessità in quel frangente succedono le più grandi distruzioni degli altri animali e in particolare il genere degli uomini sopravvive in quantità esigua. [d] Sono poi molte, meravigliose e insolite le affezioni che si abbattano sui sopravvissuti, ma è questa la più significativa, conseguente all'inversione di marcia dell'universo nel momento in cui si produce il rivolgimento contrario a quello che è in vigore ora. SOCR. IL G. Quale? STRA. Innanzi tutto l'età che ciascun animale aveva raggiunto si fermò per tutti e tutto ciò che era mortale

cessò di procedere verso un aspetto più vecchio; mutando invece nella direzione opposta veniva su, per così dire, [e] più giovane e più tenero. I capelli bianchi dei più anziani diventavano neri; a loro volta le guance di coloro che avevano la barba, ridiventando lisce, riportavano ciascuno alla sua trascorsa primavera; i corpi degli adolescenti poi, diventando ogni giorno e ogni notte più lisci e più piccoli, ritornavano verso la natura di un bambino appena nato e ad esso assomigliavano nell'anima come nel corpo; di lì in poi si andavano ormai consumando completamente fino a scomparire del tutto. Quanto a coloro che a quel tempo erano morti di morte violenta, il corpo del morto subiva queste stesse affezioni e velocemente in pochi giorni si dissolveva fino a scomparire. [271a]

XV. SOCR. IL G. Ma, straniero, come nascevano in quel tempo gli animali? e in che modo si riproducevano gli uni dagli altri? STRA. E' chiaro, Socrate, che la riproduzione gli uni dagli altri non apparteneva alla natura di quel tempo, ma che quella razza nata dalla terra che si dice sia esistita una volta era appunto quella che a quel tempo faceva ritorno dalla terra. Il suo ricordo è stato conservato da quei nostri primi antenati che furono vicini al tempo successivo all'esaurirsi del ciclo [b] precedente e che crebbero all'inizio dell'attuale. Costoro appunto si sono fatti per noi portavoce di questi racconti ai quali oggi erroneamente molti non prestano fede. In realtà io credo che si debba riflettere su ciò che emerge da questi racconti, perché il fatto che i vecchi procedano verso la natura del bambino comporta che a loro volta altri siano ricostituiti e risalgano alla vita a partire dai morti che giacciono nella terra, in conformità con il rivolgimento della generazione, coinvolta anch'essa nella rotazione in senso inverso, e che quindi di necessità per questa ragione nascano generati dalla [c] terra e così abbiano il nome e ciò che se ne racconta quanti di loro il dio non guidò a una sorte diversa. SOCR. IL G. Indubbiamente questo consegue da quanto si è detto prima. Ma allora quel modo di vita che dici esserci stato al tempo del dominio di Crono, vigeva quando le coseolgevano a quel modo oppure nel modo in cui volgono adesso? - perché è chiaro che il mutamento del corso degli astri e del sole può avvenire sia che le cose volgano in un modo che nell'altro. STRA. Hai seguito bene il mio discorso. Ma quel che chiedevi a proposito del prodursi spontaneo [d] di tutte le cose a favore degli uomini, questo non appartiene per nulla al movimento che è in vigore ora, ma apparteneva anch'esso a quello precedente. A quel tempo infatti in primo luogo era il dio a governare direttamente la rotazione occupandosene nella totalità, così come d'altra parte regione per regione nello stesso modo le parti del cosmo si trovavano totalmente ripartite sotto il governo di dei. In particolare demoni divini avevano

ripartito gli animali per generi e per greggi come fanno i pastori e ciascuno di loro era autosufficiente in tutto nei confronti di ogni animale che egli pascolava, [e] cosicché non esisteva alcun animale selvatico e non esisteva allelofagia, non esistevano assolutamente né guerra né sedizione. Si potrebbero citare diecimila altre cose che si accompagnavano tutte quante a un siffatto ordinamento. Ma quel che è stato tramandato circa il sostentamento spontaneo degli uomini si spiega così. Un dio li guidava al pascolo sorvegliandoli in prima persona, così come fanno ora gli uomini che, essendo un genere di animali diverso e più divino, pascolano altri generi a loro inferiori. Siccome era costui ad amministrarli, non esistevano regimi politici né v'era bisogno di prendere moglie e avere figli, perché tutti risorgevano a vita dalla terra [272a] senza ricordare alcunché di ciò che era stato prima. Se tutte le cose di questo genere erano assenti, quegli uomini avevano invece frutti in abbondanza da alberi e da una ricca vegetazione, frutti che non crescevano ad opera dell'agricoltura, bensì perché la terra li produceva spontaneamente. Nudi e privi di coperte pascolavano per lo più all'aperto, perché l'andamento stagionale era temperato in modo da non farli soffrire ed essi avevano morbidi giacigli nell'erba che cresceva in abbondanza dalla terra. Orbene, Socrate, quella che stai [b] ascoltando è la vita degli uomini al tempo di Crono; questa odierna invece, che si dice appartenga all'epoca di Zeus, la avverti di persona perché ci vivi: saresti in grado e avresti voglia di giudicare quale delle due sia più felice? SOCR. IL G. Proprio no. STRA. Vuoi allora che sia io a dirimere per te in qualche modo la questione? SOCR. IL G. Volentieri.

XVI. STRA. Ebbene, se i pupilli di Crono, che avevano tanto tempo libero e una capacità tale da consentire loro di intrattenersi a dialogare non solo con gli uomini ma anche con le bestie, si servivano di tutte queste opportunità in funzione [c] della filosofia, conversando con le bestie e tra loro e cercando di sapere da ogni natura se mai qualcuna, grazie a una sua particolare capacità, avesse percepito una cosa che meglio di ogni altra fa guadagnare intelligenza, allora è facile decidere che gli uomini di allora erano molto, molto più felici di quelli di adesso. Se invece, mentre si riempivano fino al collo di cibi e di bevande, si raccontavano tra di loro e con le bestie miti del tipo di quelli che appunto anche adesso si raccontano sul loro conto, anche in questo caso - se almeno [d] posso esprimere la mia opinione - è molto facile decidere. Tuttavia lasciamo in sospeso la questione fino a quando non compaia un informatore in grado di dirci in quale dei due modi gli uomini di allora indirizzavano i loro desideri circa il sapere e l'uso dei discorsi. Dobbiamo invece dire lo scopo per cui abbiamo risvegliato il mito, per poter così procedere e concludere con quel che

segue. Quando il tempo di tutte queste cose giunse a compimento e doveva prodursi il mutamento, quando in particolare la generazione dalla terra venne ormai a cessare del tutto [e], perché ogni anima aveva scontato tutte le nascite venendo a cadere nella terra come un seme tante volte quante era stato stabilito per ciascuna, allora il pilota dell'universo dopo aver, per così dire, mollato la barra dei timoni, si ritirò nel suo posto di osservazione e allora fu un desiderio congenito e a lui destinato in sorte a far ruotare il mondo in senso inverso. Tutti gli dei che nelle varie regioni collaboravano al governo con il demone sommo, comprendendo ciò che stava accadendo, a loro volta lasciarono libere le parti del mondo dalla loro [273a] cura. Il mondo, rivoltandosi in senso contrario ed entrando in conflitto al suo interno perché spinto da impulsi contrari, quello che incominciava e quello che terminava, produsse in se stesso un'immane scossa, provocando ancora un'altra strage di animali di ogni specie. Trascorso un tempo sufficiente da questi fatti, rimettendosi ormai dai tumulti e dallo scompiglio e raggiunta la calma dalle scosse, esso procedeva ordinatamente nella sua corsa abituale, curando e dominando in prima persona le cose al suo interno e se stesso, [b] ricordando per quanto poteva l'insegnamento del suo artefice e padre. All'inizio ci riusciva con maggior precisione, alla fine in maniera più confusa; causa di ciò era l'elemento corporeo della sua composizione, l'elemento congenito alla sua natura primordiale, perché questo era partecipe di molto disordine prima di confluire nel cosmo attuale. In realtà il mondo ha ottenuto tutto ciò che ha di bello da parte di colui che lo ha composto; mentre tutto ciò che di cattivo e di ingiusto [c] avviene nel cielo esso lo trae da quello stato precedente e lo trasferisce negli animali. Perciò quando allevava gli animali al suo interno insieme con il pilota, vi produceva piccoli mali e grandi beni. Quando invece è separato da lui, per tutto il tempo più prossimo all'abbandono continua a condurre ogni cosa ottimamente; a mano a mano però che il tempo procede e in lui si ingenera dimenticanza, anche la tara del disordine primordiale acquista un dominio maggiore e quando il [d] tempo giunge al termine questa si manifesta in piena fioritura. E mescolando in sé pochi beni e una grande dose di qualità contrarie, il mondo giunge al punto in cui rischia la distruzione sua e di ciò che vi è in esso. Appunto per questo motivo il dio che già in passato lo aveva messo in ordine, vedendolo in difficoltà, preoccupato che, sconvolto dalla tempesta, non si inabissi dissolto dalla furia nel mare infinito della dissomiglianza, riprende posizione ai timoni del mondo [e] e, rimesse in rotta le cose che si erano ammalate e scompaginate nella precedente rotazione autonoma del mondo, lo mette in ordine e lo raddrizza, rendendolo immortale ed esente da vecchiaia. Con questo si è raccontata compiutamente tutta la vicenda; ma per mostrare chi è il

re ci sarà sufficiente riprendere il discorso da quel che precede. Quando infatti il mondo invertì di nuovo la marcia nella direzione della generazione attuale, il progredire dell'età si fermò un'altra volta e diede luogo a novità contrarie a quelle di allora. Quegli animali che erano lì lì per scomparire, tanto erano diventati piccoli, riprendevano a crescere, mentre i corpi appena nati dalla terra con i capelli bianchi, morendo di nuovo, ridiscendevano nella terra. Anche tutto il resto cambiava imitando e adeguandosi a quanto era accaduto all'universo; in particolare il [274a] concepimento, la nascita e la nutrizione di necessità vennero di conseguenza a imitazione del tutto. Infatti non era più possibile che l'animale si formasse nella terra perché costruito da altri, bensì come al mondo era stato ordinato di essere il dominatore assoluto del proprio corso, così allo stesso modo era stato imposto anche alle stesse sue parti di concepire, generare e nutrire da sole - per quanto ciò era possibile - seguendo una tendenza simile. [b] Ma eccoci arrivati al punto in vista del quale tutto il discorso si è mosso. A proposito delle altre bestie comporterebbe un'indagine ampia e lunga esaminare a partire da quali situazioni e per quali cause le singole specie sono cambiate. A proposito degli uomini invece l'indagine è più breve e più pertinente al tema. Privati infatti della cura del demone padrone di noi che ci pascolava e poiché d'altra parte la maggioranza delle bestie, tutte quelle che avevano una natura aggressiva, si era inselvaticita, gli uomini, già deboli di per sé e diventati anche privi di protezione, erano sbranati da quelle e nei primi tempi erano ancora privi di mezzi e privi di [c] tecniche in quanto era venuto a cessare il nutrimento che si produceva spontaneamente, ma essi non sapevano come procurarselo, perché in precedenza nessun bisogno ve li aveva costretti. In conseguenza di tutto ciò essi si trovavano in grandi difficoltà. E' appunto in seguito a questo che quei doni di cui si parla dalla più remota antichità ci sono stati regalati dagli dei insieme con l'istruzione e l'addestramento indispensabili: il fuoco da Prometeo, le tecniche da Efesto e dalla sua compagna di tecnica, i semi e le piante [d] da altri. E tutto ciò che ha concorso ad allestire il modo di vita degli uomini è derivato da questi doni, giacché - come si è appena detto - quando la cura da parte degli dei abbandonò gli uomini fu necessario che essi si amministrassero da soli e avessero cura di se stessi al pari del mondo nella sua totalità: sempre noi imitiamo e seguiamo il mondo, e viviamo e nasciamo adesso in questo modo e allora in quell'altro.[e] Con questo mettiamo fine al mito. Lo renderemo ora utile a vedere in che misura ci siamo sbagliati nel ragionamento precedente presentando l'uomo regale e politico.

XVII. SOCR. IL G. In che modo dici che ci siamo sbagliati e di

quale entità è stato il nostro errore? STRA. Per un verso è stato piuttosto piccolo, ma per un altro è stato molto notevole, anzi molto più grande e più ampio che nel primo verso. SOCR. IL G. Come mai? STRA. Interrogati sul re e politico che appartiene alla rotazione e al modo di generarsi attuali, noi abbiamo indicato il pastore del gregge umano di un tempo, [275a] quello che apparteneva al ciclo inverso e perciò abbiamo indicato un dio invece che un mortale: in questo senso siamo andati del tutto fuori strada. In quanto invece lo abbiamo presentato come colui che ha potere sul complesso della città - senza tuttavia specificare in quale modo - in questo senso ciò che è stato detto è vero, ma non è stato certo esposto nella sua interezza né con chiarezza, ragion per cui abbiamo anche sbagliato meno che nel primo, senso. SOCR. IL G. Vero. STRA. A quanto pare, allora, per poter sperare di aver esposto la figura del politico nella sua compiutezza, occorre definire il modo in cui si esercita il potere sulla città. SOCR. IL G. Esattamente. [b] STRA. Per queste ragioni abbiamo introdotto anche il mito, perché a proposito dell'allevamento in gregge non soltanto mostrasse come tutti lo contendono a colui che è ora oggetto della nostra ricerca, ma anche perché noi potessimo vedere più chiaramente chi fosse esattamente colui che, essendo il solo ad aver cura dell'allevamento umano sul modello dei pastori e dei mandriani, è il solo a cui compete di essere stimato degno di questo nome. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Ma io credo, Socrate, che questa figura del pastore divino sia persino troppo grande per un re; [c] penso invece che i politici che vivono adesso in questa epoca siano molto più simili nelle loro nature ai loro sottoposti e che ne condividano più da vicino educazione e allevamento. SOCR. IL G. E' così, credo. STRA. Ma dovranno essere sottoposti a esame né più né meno, tanto se la loro natura è di un tipo quanto se lo è dell'altro. SOCR. IL G. Come no? STRA. Allora torniamo di nuovo indietro di qui. Quella che dicevamo essere una tecnica auto-direttiva riguardo agli animali, che se ne prende cura non singolarmente bensì in comune, noi l'abbiamo allora chiamata [d] immediatamente 'tecnica dell'allevamento in gregge' - te ne ricordi, no? SOCR. IL G. Certo. STRA. Ebbene, è quest'ultima tecnica che in qualche modo abbiamo mancata; non vi abbiamo infatti assolutamente fatto rientrare il politico né abbiamo imposto a costui il suo nome, ma senza che ce ne accorgessimo egli si è sottratto alla denominazione. SOCR. IL G. Com'è successo? STRA. Tutti gli altri pastori condividono la funzione di allevare le varie greggi, mi pare, ma non il politico cui noi abbiamo attribuito quel nome, quando invece si doveva [e] proporre un nome che fosse comune a tutti quanti. SOCR. IL G. Dici il vero, se davvero si dava il caso che ci fosse. STRA. Ma come non avrebbe potuto essere - mi pare - comune a tutti almeno l' 'occuparsi', non specificato come allevamento o come

qualche altra attività? Se noi avessimo dato a quella tecnica nomi come 'tecnica di accudire il gregge', oppure 'tecnica di occuparsene', o anche 'tecnica di averne cura', siccome si adattano a tutti i casi, avremmo potuto coinvolgere anche il politico insieme con gli altri, dal momento che l'argomentazione ci indicava che dovevamo fare proprio questo.

XVIII. SOCR. IL G. Benissimo. Ma la divisione successiva, [276a] a sua volta, in che modo avrebbe dovuto esser fatta? STRA. Esattamente come in precedenza avevamo suddiviso la tecnica dell' 'allevamento' in gregge in base agli animali che camminano e non volano, che non si riproducono per incrocio e che sono privi di corna, suddividendo - direi - anche la tecnica di 'accudire' il gregge con gli stessi criteri, noi avremmo ricompreso nel nostro resoconto sia la regalità attuale sia quella del tempo di Crono. SOCR. IL G. E' chiaro. Io però cerco che cosa ne consegue. STRA. E' evidente che se appunto fosse stata utilizzata l'espressione 'tecnica di [b] accudire il gregge', non ci sarebbe successo che qualcuno mettesse in dubbio l'esistenza di una qualsiasi cura, come allora giustamente ci fu contestato che noi non disponiamo di alcuna tecnica degna di questo appellativo 'in grado di allevare' e che, se anche ve ne fosse una, essa spetterebbe prima e in misura maggiore a molti altri che non a qualcuno dei re. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Ma nessun'altra tecnica potrebbe affermare di prendersi cura dell'intera comunità umana in misura maggiore e con precedenza rispetto alla tecnica regale e di essere tecnica di esercizio del potere su tutti gli uomini. [c] SOCR. IL G. Parli correttamente. STRA. Ma, detto questo, non ci rendiamo conto, Socrate, che proprio verso la fine si era commesso un grave errore? SOCR. IL G. Quale? STRA. Questo: pur essendo fermissimamente convinti che esiste una tecnica dell'allevamento del gregge bipede, noi non dovevamo affatto chiamarla immediatamente tecnica regale e politica, come se il suo esame fosse concluso. SOCR. IL G. E allora che cosa avremmo dovuto fare? STRA. Innanzi tutto, come stiamo dicendo, avremmo dovuto cambiarle nome collocandola dalla parte della 'cura' piuttosto che in quella dell' 'allevamento', [d] e in secondo luogo avremmo dovuto dividerla, perché essa potrebbe avere ancora divisioni non piccole. SOCR. IL G. E quali? STRA. Una, mi pare, là dove avremmo potuto distinguere da una parte il pastore divino e dall'altra il 'curatore' umano. SOCR. IL G. Giusto. STRA. E poi sarebbe stato necessario dividere ancora una volta in due la tecnica di aver cura, ottenuta dalla precedente divisione SOCR. IL G. In base a che cosa? STRA. In base a costrizione e consenso. SOCR. IL G. E cioè? STRA. Anche in questo senso, credo, prima abbiamo [e] sbagliato, perché, da ingenui più di quanto sia lecito, abbiamo fuso in uno re e tiranno, quando invece essi

stessi e il modo in cui ciascuno dei due esercita il potere sono diversissimi. SOCR. IL G. E' vero. STRA. Ora, correggendoci ancora una volta, come proponevo, dobbiamo dividere in due la tecnica umana di aver cura sulla base di costrizione e consenso. SOCR. IL G. Certamente. STRA. E, credo, se chiamassimo tirannica quella che implica costrizione e invece chiamassimo politica la tecnica che acconsente ad accudire un gregge di animali bipedi consenzienti, faremmo vedere che colui che dispone di questa tecnica e di questa cura è realmente re e politico? XIX. [277a] SOCR. IL G. C'è il rischio, straniero, che con questo noi abbiamo completato la dimostrazione sull'uomo politico. STRA. Sarebbe una bella fortuna per noi, Socrate. Occorre però che non sia tu solo a pensarla così, ma che la pensi anch'io insieme con te. Ora, almeno a mio modo di vedere, non pare che il nostro re abbia ormai una figura compiuta; come quegli scultori che a volte sono solleciti più di quanto sia il caso a perdere tempo nell'aggiungere alla loro opera particolari di numero e di dimensione superiori a quel [b] che si addice, così anche noi ora, per mettere in luce oltre che in fretta anche in modo magnifico l'errore contenuto nell'indagine precedente, convinti che per il re meriti scomodare grandi modelli, abbiamo sollevato la straordinaria mole del mito e siamo stati costretti a usarne una parte più grande del dovuto. Perciò abbiamo reso la dimostrazione piuttosto lunga e non abbiamo affatto dato compiutezza al mito, ma semplicemente il nostro resoconto, al pari di un [c] dipinto, sembra che sia soddisfacente quanto al tracciato del contorno, ma che non abbia ancora assunto la vivezza che si ottiene con le tinte e con l'accostamento dei colori. Meglio però che con la pittura e con qualsiasi operazione manuale è con la parola e con il ragionamento che si addice mostrare ogni essere vivente a coloro che sono in grado di seguirli; agli altri conviene mostrarlo attraverso operazioni manuali. SOCR. IL G. Questo è corretto; ma mostrami in che modo dici che non ci siamo ancora espressi in modo soddisfacente. STRA. E' difficile, uomo demonico, [d] mostrare in modo soddisfacente qualcuna delle cose che hanno maggiore importanza senza ricorrere a modelli. Vi è infatti il rischio che ciascuno di noi sappia tutto come se fosse un sogno e poi ignori di nuovo tutto non appena sveglia. SOCR. IL G. In che senso dici questo? STRA. Mi pare anche di aver smosso del tutto fuori luogo, almeno in questo momento, il problema di quel che ci succede a proposito della conoscenza. SOCR. IL G. Perché mai? STRA. Perché, beato ragazzo, anche il modello stesso mi risulta aver bisogno a sua volta di un modello. SOCR. IL G. E allora? Parla senza esitare per riguardo a me. [e]

XX. STRA. Devo parlare, visto che anche tu sei pronto a seguire.

Noi sappiamo, credo, che i bambini quando stanno imparando a leggere e scrivere... SOCR. IL G. Sappiamo che cosa? STRA. Che distinguono in modo soddisfacente ciascuna lettera nelle sillabe più corte e più facili e sono in grado di dire il vero al loro riguardo. [278a] SOCR. IL G. Come no? STRA. Quando invece non riconoscono quelle stesse lettere in altre sillabe, sono nel falso sia per ciò che ne opinano sia per come le esprimono. SOCR. IL G. E' proprio così. STRA. Ebbene, non è questo il modo più facile e più bello per guidarli a ciò che non riescono ancora a riconoscere? SOCR. IL G. Quale? STRA. Innanzi tutto riportarli a quei casi nei quali essi avevano una opinione corretta di quelle stesse lettere e, dopo averlo fatto, metterli accanto ai casi non ancora riconosciuti e attraverso il confronto mostrare la somiglianza e identità [b] di natura che esiste in entrambe le combinazioni. Una volta che i casi di cui avevano un'opinione vera siano stati esibiti come termini di confronto rispetto a tutti i casi non riconosciuti e, essendo stati mostrati, siano in tal modo diventati dei modelli, essi faranno sì che in qualsiasi sillaba ciascuna lettera sia chiamata diversa in quanto è diversa dalle altre e sia chiamata identica in quanto è sempre e secondo lo stesso rapporto [c] identica a se stessa. SOCR. IL G. E' proprio così. STRA. Questo quindi l'abbiamo afferrato in modo soddisfacente: che una cosa diventa modello quando esiste identica in un ambito diverso e distinto e sia stata opinata correttamente e istituita a termine di paragone, e dia luogo a un'unica opinione vera su ciascuno dei due ambiti singolarmente preso e su entrambi insieme? SOCR. IL G. Evidentemente. STRA. Ma allora ci meraviglieremo se la nostra anima che per natura subisce queste stesse affezioni in relazione [d] agli elementi di tutte le cose, a volte è concentrata ad opera della verità su ciascun elemento singolo in determinate cose, mentre altre volte è sballottata attraverso tutti gli elementi in cose diverse e ha in qualche modo un'opinione corretta di alcuni elementi delle loro stesse combinazioni, ma poi ignora di nuovo questi stessi elementi se sono trasferiti nelle grandi e difficili sillabe delle cose? SOCR. IL G. Non c'è veramente nulla di cui meravigliarsi. STRA. In realtà, caro amico, come si potrebbe acquisire intelligenza giungendo anche soltanto a una piccola parte [e] della verità, se si parte da un'opinione falsa? SOCR. IL G. In nessun modo, direi. STRA. Se quindi queste cose stanno per natura così, non potremmo sbagliare tu ed io se, dopo aver tentato in un primo tempo di vedere la natura del modello in generale in un altro piccolo modello parziale, ora ci accingessimo a trasferire alla forma del re, che è la più grande, la forma identica che emerge eventualmente da cose di minor conto cercando così di conoscere con competenza, attraverso un modello, la cura delle faccende della città, perché essa diventi per noi una realtà invece che un sogno? SOCR. IL G. E' assolutamente corretto. [279a]

STRA. Ma allora dobbiamo riprendere il discorso precedente e cioè che, siccome sono in diecimila a contendere al genere dei re la cura delle città, bisogna mettere da parte tutti costoro e lasciare sussistere quello soltanto; ed era proprio a questo scopo che dicevamo di aver bisogno di un certo modello. SOCR. IL G. Eccome!

XXI. STRA. Dunque, quale modello assai piccolo, che comporti la stessa attività della politica, si potrebbe addurre a confronto per trovare in modo soddisfacente l'oggetto cercato? Per Zeus, Socrate, se non abbiamo nient'altro [b] a portata di mano, vuoi che scegliamo la tecnica della tessitura? E neanche tutta questa, se sei d'accordo, perché forse sarà sufficiente quella che riguarda i tessuti di lana. E' probabile infatti che anche soltanto questa sua parte, se la scegliamo, ci testimoni quel che vogliamo. SOCR. IL G. Perché no? STRA. Perché non facciamo ora sulla tecnica della tessitura la stessa cosa che abbiamo fatto prima quando abbiamo distinto ogni singolo oggetto tagliando parti di parti [c] e, dopo aver percorso tutte le tappe il più succintamente e il più in fretta possibile, non torniamo di nuovo a ciò che ora ci serve? SOCR. IL G. Come dici? STRA. Come risposta ti darò la stessa indagine. SOCR. IL G. Benissimo. STRA. Ora, di tutte le cose che noi ci costruiamo e ci procuriamo alcune servono per fare qualcosa, altre sono presidi per non subire qualcosa. E dei presidi gli uni sono antidoti (divini e umani), gli altri sono mezzi di difesa. [d] E dei mezzi di difesa alcuni sono armi da guerra, gli altri sono proiezioni. E delle protezioni le une sono schermi, le altre sono ripari contro il freddo e il caldo. Dei ripari gli uni sono tetti, gli altri coperture. E delle coperture altre sono quelle che si stendono, diverse quelle che si indossano. Degli indumenti gli uni sono di un solo pezzo, altri sono composti. Di quelli composti gli uni sono cuciti, gli altri stanno insieme [e] senza cucitura. E di quelli privi di cucitura gli uni sono fatti dei nervi delle piante che crescono dalla terra, gli altri sono di pelo animale. Di quelli fatti di pelo gli uni sono compattati per mezzo di liquidi e di terra, gli altri stanno invece essi stessi insieme da soli. Ebbene, a questi presidi e coperture, lavorati con componenti che si tengono insieme da sole, noi abbiamo dato il nome di vesti. Quanto alla tecnica che si occupa in modo speciale delle vesti - così come sopra [280a] abbiamo chiamato politica quella che si occupa dellapolis - non dobbiamo, partendo dalla cosa stessa che fa, chiamarla 'tecnica di confezionare vesti'? E dobbiamo pure dire che la tecnica della tessitura, in quanto costituisce la parte più grande nella confezione delle vesti, non differisce per nient'altro se non per il nome da questa 'tecnica di confezionare vesti', così come anche allora la tecnica regale non era diversa dalla politica? SOCR. IL G. Giustissimo. STRA. Dopo di ciò dobbiamo quindi calcolare che la presentazione

della tecnica del tessere vesti, esposta in questi termini, potrebbe forse apparire [b] soddisfacente a chi non è in grado di comprendere che essa non risulta ancora distinta dalle tecniche che collaborano a stretto contatto con essa, mentre è stata separata da molte altre tecniche congeneri. SOCR. IL G. Dimmi, quali tecniche congeneri?

XXII. STRA. E' evidente che non hai seguito ciò che è stato detto; pare quindi che si debba tornare a capo partendo dalla fine. Se infatti comprendi cos'è l'affinità, comprendi che poco fa noi, distinguendo tra ciò che si indossa e ciò che si stende, abbiamo tagliato via da quella tecnica un'altra affine: la composizione delle coperte. SOCR. IL G. Capisco. [c] STRA. Ma abbiamo anche messo da parte qualsiasi lavorazione con il lino, con lo sparto e con tutti quelli che poco fa abbiamo chiamato per analogia 'nervi' delle piante. Abbiamo poi anche separato la tecnica della feltratura e la composizione per mezzo di perforazione e cucitura, dove è la tecnica del calzolaio ad avere la parte più ampia. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ancora: la tecnica di lavorare le pelli, che si occupa delle coperture fatte di un solo pezzo, e le tecniche che si occupano dei tetti, ossia tutte quelle che nella tecnica del costruire case e nella tecnica della costruzione nel suo complesso e in altre tecniche sono in grado di trattenere lo scorrere di acque, le abbiamo scartate tutte quante, [d] come pure tutte quelle tecniche di protezione che offrono prodotti in grado di impedire i furti e le azioni violente, quelle cioè che concernono la fabbricazione di chiusure e il consolidamento delle porte e che sono assegnate come parti della tecnica della falegnameria. Abbiamo inoltre tagliato via la tecnica di fabbricare armi che costituisce una sezione della ampia e varia capacità di apprestare mezzi di difesa. In particolare, fin dall'inizio, [e] abbiamo subito separato l'intera tecnica magica che concerne gli antidoti e abbiamo mantenuto, così crediamo, quella tecnica che era oggetto di ricerca, quella che è in grado di offrire un presidio contro il freddo, che fabbrica un mezzo di difesa di lana e che è chiamata col nome di 'tecnica della tessitura'. SOCR. IL G. Sembra proprio così. STRA. Con questo però, caro ragazzo, l'esposizione non risulta ancora completa. In realtà colui che all'inizio mette mano alla lavorazione delle vesti pare fare [281a] l'opposto della tessitura. SOCR. IL G. In che senso? STRA. Il lavoro di tessitura è una sorta di intreccio, credo. SOCR. IL G. Sì. STRA. Quest'altro invece è di fatto una separazione di cose connesse e compresse insieme. SOCR. IL G. Quale vuoi dire? STRA. Il lavoro della tecnica del cardatore. Oppure oseremo chiamare tecnica del tessere la tecnica del cardare e il cardatore come se fosse un tessitore? SOCR. IL G. Assolutamente no. STRA. D'altronde se qualcuno chiama tecnica della tessitura quella che fabbrica l'ordito e la trama, anch'egli attribuisce un nome che va

contro l'evidenza [b] ed è falso. SOCR. IL G. Come no? STRA. E il complesso della tecnica di follatura e la tecnica del rammendo non le dobbiamo considerare forme dell'occuparsi e prendersi cura del vestito, oppure chiameremo anche tutte queste come se fossero tecniche di tessitura? SOCR. IL G. Assolutamente no. STRA. Anzi, tutte queste contenderanno col potere della tecnica della tessitura per la cura e la produzione delle vesti, concedendo sì ad essa la parte più grande, ma assegnando parti rilevanti anche a se stesse. [c] SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ma bisogna ritenere che oltre a queste anche le tecniche che costruiscono gli utensili grazie ai quali i prodotti della tessitura sono portati a termine pretenderanno di essere per lo meno concause di ogni tessuto. SOCR. IL G. Giustissimo. STRA. Ora, il nostro resoconto sulla tecnica della tessitura - per quella parte di essa che abbiamo scelto - risulterà sufficientemente preciso se semplicemente poniamo che sia la cura più bella e più importante tra tutte quelle che [d] concernono il vestito di lana, oppure rischieremmo di dire sì qualcosa di vero, ma certamente di non chiaro né compiuto, finché non le abbiamo tolto di torno anche tutte queste? SOCR. IL G. Giusto.

XXIII. STRA. Dobbiamo quindi fare immediatamente quel che stiamo dicendo perché il nostro discorso proceda con ordine? SOCR. IL G. Come no? STRA. Allora innanzi tutto osserviamo che vi sono due tecniche che riguardano tutto ciò che viene fatto. SOCR. IL G. Quali sono? STRA. Una è concausa della generazione, mentre l'altra è la causa stessa. SOCR. IL G. Come? [e] STRA. Tutte le tecniche che non producono l'oggetto stesso, ma che a quelle che producono apprestano gli strumenti in assenza dei quali non si potrebbe mai compiere ciò che è assegnato a ciascuna tecnica, queste le considero concause; cause invece quelle che portano a termine l'oggetto stesso. SOCR. IL G. Una distinzione certamente sensata. STRA. Dobbiamo allora chiamare concause tutte le tecniche che si occupano di fusi e spole e di qualsiasi altro strumento che intervenga nella produzione degli indumenti; cause invece quelle che li curano e li producono? SOCR. IL G. E' giustissimo. [282a] STRA. Ora, per quel che riguarda le cause, dato che la tecnica della cosmesi è molto ampia, è molto verosimile circoscriverne qui la parte in cui rientrano la tecnica del lavaggio e quella del rammendo e il complesso della cura degli indumenti e chiamare il tutto 'tecnica della follatura'. SOCR. IL G. Bene. STRA. E certo a loro volta la tecnica del cardare e quella del filare e tutte le operazioni che riguardano la produzione stessa del vestito, della quale diciamo che sono parti, costituiscono una sorta di tecnica unitaria tra quelle di cui tutti parlano: la tecnica di lavorare la lana. SOCR. IL G. Come no? [b] STRA. Ora, della tecnica di lavorare la lana esistono due sezioni e ciascuna di esse è per natura contemporaneamente parte di

due tecniche. SOCR. IL G. Come? STRA. L'operazione del cardare e metà dell'operazione della tecnica della spola, ossia tutte le operazioni che separano le une dalle altre le cose che si tengono insieme, tutto ciò è possibile, credo, indicare come un'unità che fa parte della lavorazione della lana, e noi sappiamo che esistono due grandi tecniche che hanno a che fare con tutte le cose: la tecnica del combinare e la tecnica del separare. SOCR. IL G. Sì.

STRA. Bene, nella tecnica del separare rientrano la tecnica del cardare e tutte le operazioni citate [c] poco fa; infatti la tecnica del separare nelle lane e negli orditi, che si fa in un certo modo con la spola e in un modo diverso con le mani, prende di volta in volta quei nomi che abbiamo appena detti. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Assumiamo ora a sua volta quella parte della tecnica del combinare che è anche parte della lavorazione della lana in quanto ha luogo in questa; lasciamo invece cadere tutte quelle parti della tecnica del separare che avevamo qui e dividiamo in due la lavorazione della lana con un taglio tra separazione e combinazione. SOCR. IL G. Resti diviso così. STRA. Ora però, Socrate, bisogna che tu divida questa parte che è insieme [d] combinazione e lavorazione della lana, se davvero vogliamo mettere le mani in modo soddisfacente sulla predetta tecnica della tessitura. SOCR. IL G. Bisogna sì. STRA. Certo che bisogna; e diciamo appunto che una parte di essa consiste nel torcere, l'altra nell'intrecciare. SOCR. IL G. Ho capito bene? Mi pare che tu ti riferisca alla lavorazione dell'ordito quando parli di torcere. STRA. Non solo, bensì anche a quella della trama; o troveremo un qualche modo di produrla senza torcere? SOCR. IL G. Assolutamente no. [e] STRA. Allora definisci anche ciascuna di queste due cose, perché, forse la definizione ti potrà tornare utile al momento buono. SOCR. IL G. In che modo? STRA. In questo. Tra i prodotti della tecnica del cardare, la cosa che è stata distesa in lunghezza e che ha acquistato spessore noi diciamo che è una sorta di fiocco? SOCR. IL G. Sì. STRA. Ebbene, il filo che ne viene torto col fuso ed è diventato solido, questo filo chiamalo ordito e la tecnica che lo dirige di' che è la tecnica di filare l'ordito. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Quei fili che invece ricevono una torcitura leggera e che nell'intreccio con l'ordito mantengono la morbidezza in misura proporzionata però all'aggressione della ripulitura, questi filati chiamiamoli trama e la tecnica loro sovraordinata diciamo che è la [283a] tecnica di filare la trama. SOCR. IL G. Giustissimo. STRA. A questo punto è chiara a chiunque, credo, quella parte della tecnica del tessere che ci eravamo proposti. Quando la parte della tecnica del combinare che è compresa nella lavorazione della lana, attraverso il corretto intreccio di trama e ordito produce un tessuto, il complesso del tessuto lo chiamiamo vestito di

lana e la tecnica ad esso preposta la chiamiamo tecnica del tessere. SOCR. IL G. Giustissimo.

XXIV. STRA. Sta bene. Perché mai [b] allora non abbiamo risposto immediatamente che la tecnica del tessere è la tecnica di intrecciare trama e ordito e invece abbiamo girato in tondo con tutte quelle inutili distinzioni? SOCR. IL G. Ma almeno a me, straniero, non è sembrato affatto che qualcuna delle cose dette sia stata detta inutilmente. STRA. E non c'è di che meravigliarsi; ma forse, uomo beato, potrebbe sembrarlo. E allora contro una malattia di questo tipo, se mai in seguito dovesse riprendere ad assalirti - non ci sarebbe infatti di che meravigliarsi - stai a sentire un certo discorso che si adatta a esser fatto a proposito di tutti [c] i casi del genere. SOCR. IL G. Non hai che da parlare. STRA. Consideriamo dunque innanzi tutto l'eccesso e il difetto in generale, in modo da potere lodare e biasimare a ragione, a seconda che nei singoli casi le argomentazioni in questo genere di discussioni siano più lunghe o più brevi del dovuto. SOCR. IL G. E' appunto quel che dobbiamo fare. STRA. Credo che sarebbe corretto se il nostro discorso vertesse proprio su queste cose. SOCR. IL G. Su quali cose? STRA. Su lunghezza e brevità e su eccesso e difetto in generale: [d] infatti la tecnica della misurazione riguarda tutte queste cose, mi pare. SOCR. IL G. Sì. STRA. Allora dividiamola in due parti; occorre farlo in vista del nostro attuale obiettivo. SOCR. IL G. Dovresti dirmi tu come va fatta la divisione. STRA. Così: per un verso in base alla comunione reciproca di grandezza e piccolezza, per l'altro in base alla sostanza necessaria della generazione. SOCR. IL G. Come dici? STRA. Non ti pare che per natura ciò che è più grande non lo si debba dire maggiore di nient'altro se non di ciò che è più piccolo e che viceversa ciò che è più piccolo lo si debba dire minore [e] di ciò che è più grande e di nient'altro? SOCR. IL G. A me almeno pare. STRA. E allora? Non diremo a sua volta che quel che supera la natura della giusta misura o ne è superato nell'ambito dei discorsi e delle opere è cosa che si genera realmente e che è soprattutto in questo che si distinguono tra noi i cattivi dai buoni? SOCR. IL G. Evidentemente sì. STRA. Dobbiamo quindi ammettere che duplice è il modo in cui il grande e il piccolo sono e sono giudicati, e non bisogna porli soltanto l'uno rispetto all'altro come abbiamo detto poco fa, bensì bisogna piuttosto dire come abbiamo appena detto che una cosa è l'essere l'uno in rapporto all'altro, altra cosa invece è l'essere in rapporto alla giusta misura. Vogliamo capire perché? SOCR. IL G. Eccome! STRA. Se si ammette [284a] che il maggiore non sussista in rapporto con nient'altro se non col minore, non potrà mai essere in rapporto con la giusta misura. Non è così? SOCR. IL G. Sì, è così. STRA. Ma con questo argomento non distruggeremo le tecniche stesse e tutte le loro opere e

quindi non faremo sparire anche la tecnica politica di cui siamo ora alla ricerca e la tecnica della tessitura di cui abbiamo parlato? In realtà tutte le tecniche di questo tipo, mi pare, tengono d'occhio quel che è in più o in meno della giusta misura non come qualcosa che non è, ma come qualcosa che è pericoloso per le loro [b] attività e, salvaguardando appunto in questo modo la misura, portano a termine opere che sono tutte buone e belle. SOCR. IL G. Certo. STRA. Ma se noi facciamo sparire la politica, ci renderemo impraticabile la ricerca successiva della scienza regale? SOCR. IL G. Senz'altro. STRA. Allora come nel caso del sofista costringemmo il non essere a essere, quando il ragionamento ci sfuggì in quella direzione, così dobbiamo anche qui costringere il più e il meno a diventare misurabili non solo l'uno rispetto all'altro ma anche rispetto [c] al generarsi della giusta misura? Perché se non c'è accordo su questo punto è certamente impossibile che un uomo politico o chiunque altro risulti essere incontestabilmente dotato di scienza delle cose che concernono le azioni. SOCR. IL G. Anche adesso allora dobbiamo fare la stessa cosa con tutte le nostre forze.

XXV. STRA. Senonché, Socrate, quest'impresa è ancora più grande di quella - eppure ci ricordiamo quanto lunga sia stata quella. Comunque è pienamente legittimo avanzare in proposito la seguente ipotesi. SOCR. IL G. Quale? STRA. Che di quel che è stato detto [d] ora avremo bisogno un giorno per la dimostrazione che riguarda l'esattezza in sé. A conforto invece del fatto che per la questione presente viene data una buona e soddisfacente dimostrazione mi pare che ci venga splendidamente in aiuto questo argomento: bisogna ritenere sia che tutte le tecniche esistono, sia che maggiore e minore non sono misurati soltanto l'uno rispetto all'altro, ma anche rispetto al generarsi della giusta misura. Infatti se esiste quest'ultima, esistono anche le tecniche; e se queste esistono, esiste anche quella. Se invece o l'una o l'altra di queste due cose non c'è, nessuna delle due potrà mai esistere. SOCR. IL G. [e] Questo è corretto; ma allora che cosa ne segue? STRA. E' chiaro che potremo dividere la tecnica della misurazione, come si disse, tagliandola in due in questo modo: ponendo come una sua parte tutte quelle tecniche che misurano il numero, lunghezze, profondità, larghezze e velocità rispetto al contrario; e come altra parte tutte quelle che misurano rispetto a ciò che ha misura, a ciò che si addice, al tempo opportuno, a ciò che occorre, insomma a tutto ciò che dagli estremi confluisce puntualmente nel mezzo. SOCR. IL G. Ciascuna delle sezioni di cui hai parlato è molto grande ed è molto diversa dall'altra. STRA. Quel che in effetti, Socrate, a volte dicono molti dei raffinati [285a] con la pretesa di dire una cosa particolarmente profonda, e cioè che appunto

la tecnica della misurazione riguarda tutte le cose che si generano, è esattamente quel che è stato detto ora. Certamente tutte quante le opere dovute alla tecnica partecipano in qualche modo di una misurazione; siccome però costoro non sono stati abituati a indagare dividendo per specie, mettono direttamente insieme nello stesso gruppo cose che come queste sono tanto diverse, ritenendole simili, e d'altra parte fanno anche il contrario di questo, perché dividono altre cose senza seguirne le parti. Sarebbe opportuno, [b] quando si sia percepita in un primo tempo la comunanza di molte cose, non desistere prima di aver visto in essa tutte quelle differenze che ne costituiscono le specie e viceversa, quando nelle molteplicità si osservino le dissomiglianze più varie, non deve essere possibile ritirarsi con lo sguardo confuso prima di aver rinchiuso tutti i tratti affini all'interno di un'unica somiglianza e averli così abbracciati nella sostanza di un genere. Consideriamo queste cose che abbiamo detto sufficienti su queste questioni e sui difetti e gli eccessi. Stiamo soltanto attenti che in relazione a essi sono stati individuati due generi della tecnica della misurazione e [c] ricordiamoci quali abbiamo detto che sono. SOCR. IL G. Ce ne ricorderemo.

XXVI. STRA. Dopo questo discorso allora dobbiamo accoglierne un altro che riguarda sia l'oggetto stesso della presente indagine sia in generale l'impegno in ragionamenti di questo tipo. SOCR. IL G. Di che si tratta? STRA. Se qualcuno ci domandasse: in una classe dove si impara a leggere, quando uno è chiamato a rispondere di quali lettere si compone un nome qualsiasi, diremo che in quel momento l'indagine [d] avviene per lui in vista di quell'unico caso proposto o piuttosto allo scopo di diventare un più esperto conoscitore delle lettere riguardo a tutti i casi che vengano proposti? SOCR. IL G. Evidentemente in vista di tutti i casi. STRA. A sua volta che cosa rappresenta ora per noi questa indagine sull'uomo politico? E stata proposta in vista proprio di costui o piuttosto perché diventassimo più esperti dialettici su ogni argomento? SOCR. IL G. Anche qui è chiaro che è in funzione del diventare più esperti su ogni argomento. STRA. Certo nessuno che abbia senno, credo vorrebbe andare a caccia della definizione della tecnica del tessere in vista di questa tecnica stessa. Credo però che ai più sia sfuggito che alcune [e] delle cose che sono hanno per natura certe somiglianze percettibili facilmente comprensibili, che non è assolutamente difficile esibire quando si voglia dare una facile dimostrazione - senza grandi fatiche, anzi facendo a meno della parola - a chi chiede conto di una di esse. Viceversa per le entità più importanti e di massimo pregio non esiste alcuna immagine costruita [286a] a uso degli uomini con caratteri di evidenza grazie all'esibizione della quale chi vuole saziare l'anima di

chi interroga la sazierà in modo soddisfacente adattando quest'immagine a uno dei sensi. Perciò bisogna esercitarsi a essere in grado di dare e ricevere ragione di ogni cosa: infatti le entità incorporee, che sono le più belle e le più grandi, sono mostrate in modo chiaro soltanto col ragionamento e con nient'altro, e tutto quel che andiamo dicendo ha di mira queste realtà. La pratica poi in ogni ambito è più facile [b] nelle cose più piccole piuttosto che in quelle più grandi. SOCR. IL G. Hai detto benissimo. STRA. Ricordiamoci allora per quali motivi abbiamo detto tutte queste cose su queste questioni. SOCR. IL G. Per quali? STRA. Soprattutto a causa di quel fastidio che abbiamo mal tollerato in occasione del dilungarsi del discorso sulla tecnica del tessere e in occasione di quello sulla rotazione inversa dell'universo e di quello del sofista, sull'essere del non essere. Pensavamo che avesse una lunghezza eccessiva e quindi in tutti questi casi abbiamo rimproverato noi stessi perché temevamo di dire cose superflue oltre che lunghe. [c] Quindi di' pure che noi due abbiamo detto ciò che precede per tutti questi motivi, affinché non abbiamo a soffrire nulla del genere in altra occasione. SOCR. IL G. Lo farò. Vai solo avanti con ordine. STRA. Allora dico che tu ed io, memori delle cose dette ora, dobbiamo appunto volta per volta biasimare o lodare sia la brevità che la lunghezza di ciò di cui ogni volta parliamo, giudicando le lunghezze non l'una rispetto all'altra, bensì - attenendoci a quella parte della tecnica della misurazione [d] di cui in precedenza dicevamo che ci saremmo dovuti ricordare - rispetto a ciò che si addice. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Senonché non dovremo nemmeno riferire ogni cosa a questo criterio. Non avremo infatti assolutamente bisogno di una lunghezza adeguata per il piacere se non come un qualcosa di incidentale. Per quel che attiene poi alla ricerca dell'oggetto proposto, il ragionamento fatto prescrive di scegliere come secondo e non come primo il modo per arrivare a trovarlo il più facilmente e il più velocemente possibile e di stimare invece molto di più e al primo posto il procedimento stesso per cui si è capaci di dividere per specie; ed in particolare il discorso: [e] se quello svolto per una lunghezza notevole rende chi ascolta più bravo a trovare ciò che cerca, è questo che ci prescrive di prendere sul serio e di non irritarci affatto per la lunghezza e di fare altrettanto se vi riesce quello più breve. Oltre a ciò, se uno in questo genere di riunioni biasima la lunghezza dei discorsi e non sopporta di girare in tondo, il ragionamento fatto prescrive che non bisogna lasciar andare un tipo così lì per lì alla svelta dopo che si sia limitato a rimproverare [287a] la lunghezza di ciò che è stato detto, bensì che debba anche ritenere di spiegare in aggiunta che, se ciò che è stato detto fosse stato più breve, avrebbe reso i convenuti più esperti dialettici e più abili scopritori di come si faccia a mostrare attraverso il ragionamento le cose che sono.

Ci prescrive poi di non preoccuparci affatto degli altri biasimi e delle altre lodi basati su tutt'altri criteri e di non dare neppure a vedere di stare a sentire discorsi di quel tipo. Fermiamoci qui, se anche tu sei d'accordo. Torniamo allora [b] di nuovo all'uomo politico e trasferiamo a lui il modello della tecnica del tessere di cui abbiamo parlato in precedenza. SOCR. IL G. Hai detto bene; facciamo come dici.

XXVII. STRA. Ebbene, il re risulta già separato da tutte le numerose tecniche che condividono il campo con la sua, o meglio, da tutte quelle che concernono le greggi; restano, diciamolo, quelle che per la città stessa rientrano tra le concause e le cause e sono queste che dovremo innanzi tutto dividere le une dalle altre. SOCR. IL G. Bene. STRA. Ma sai che è difficile dividerle in due? La causa, credo, ci diventerà [c] più chiara andando avanti. SOCR. IL G. Allora bisogna andare avanti. STRA. Poiché non possiamo dividere per due, dividiamole membro a membro come un animale sacrificale. Bisogna infatti sempre, per quanto è possibile tagliare nel numero più vicino al due. SOCR. IL G. Come dobbiamo fare allora in questo caso? STRA. Come in precedenza; tutte quelle tecniche che procuravano strumenti relativi alla tecnica della tessitura ovviamente le abbiamo poste allora tutte come concause. SOCR. IL G. Sì. STRA. Quindi anche ora dobbiamo fare esattamente lo stesso, anzi dobbiamo farlo più a fondo [d] di allora. Tutte le tecniche appunto che costruiscono un qualche strumento per la città, piccolo o grande che sia, tutte queste le dobbiamo porre come effettive concause. Perché senza di queste non potrebbe mai esistere né città né tecnica politica, ma d'altra parte non porremo, credo, nessuna opera loro come opera della tecnica regale. SOCR. IL G. No infatti. STRA. Certamente mettiamo mano a una pericolosa impresa separando questo genere dagli altri, perché uno potrebbe dire che uno qualsiasi degli enti è strumento di una certa cosa e apparire aver detto qualcosa di persuasivo. Comunque, indichiamo adesso quest'altro [e] come un genere diverso tra le cose possedute all'interno della città, ... SOCR. IL G. Quale? STRA. ... in quanto non si trova ad avere quella capacità. Infatti non è congegnato per essere causa di generazione come appunto uno strumento, bensì in vista della conservazione di ciò che è stato fabbricato. SOCR. IL G. Qual è? STRA. Quella specie estremamente varia, costruita in funzione dei solidi e dei liquidi che vanno o non vanno sul fuoco, che noi con un unico appellativo chiamiamo 'recipiente'; è certamente una specie assai estesa e, come credo, non pertiene assolutamente [288a] alla scienza che stiamo cercando. SOCR. IL G. Come potrebbe? STRA. Dobbiamo quindi riconoscere una terza specie molto vasta di cose possedute, diversa dalle prime, che sta in terra e in acqua, che è

estremamente mobile e fissa, è preziosa e vile, ma ha un solo nome perché ogni suo membro è in funzione di una sorta di supporto ed è sempre la sede per qualcosa. SOCR. IL G. Di che si tratta? STRA. Noi la chiamiamo 'sostegno', mi pare, e non è assolutamente opera della tecnica politica, ma piuttosto della tecnica della carpenteria, di quella della lavorazione della terracotta e di quella metallurgica. SOCR. IL G. Capisco.

XXVIII. [b] STRA. E qual è la quarta specie? Non bisogna dire che è diversa dalle precedenti quella in cui rientra la maggior parte delle cose nominate tempo fa: l'intero vestiario, la maggior parte delle armi, le mura e tutti quanti i baluardi di terra e di pietra, nonché diecimila altre cose? Siccome tutte queste cose sono costruite a scopo di difesa, sarà giustissimo chiamare 'difesa' il loro insieme e sarà più corretto credere che sono per la maggior parte opera della tecnica dell'edificare e del tessere che non della tecnica politica. SOCR. IL G. Assolutamente. STRA. Vorremo collocare [c] come quinta specie ciò che riguarda l'ornamento e la pittura e tutte quante le imitazioni compiute con l'aiuto della pittura e della musica che risultano elaborate soltanto per i nostri piaceri e che giustamente potrebbero essere abbracciate con un solo nome? SOCR. IL G. Con quale? STRA. 'Svago' è un nome corrente, mi pare. SOCR. IL G. Come no? STRA. Ebbene questo unico nome sarà convenientemente attribuito a tutte queste cose, perché nessuna di loro è fatta a scopo di occupazione seria, ma tutte sono fatte per gioco. [d] SOCR. IL G. Anche questo lo capisco abbastanza bene. STRA. Ma quella che fornisce a tutte le precedenti i corpi a partire dai quali e nei quali lavorano tutte le tecniche appena citate - e si tratta di una specie estremamente varia, figlia di molte tecniche diverse - non la porremo come sesta? SOCR. IL G. Di quale cosa stai parlando esattamente? STRA. Dell'oro e dell'argento, di tutto ciò che si estrae in miniera e di tutto ciò che la tecnica di tagliare alberi e ogni forma di tosatura che si serve del taglio forniscono alla tecnica della carpenteria e alla tecnica dell'intrecciare; e ancora la tecnica di scortecciare le piante e la tecnica del cuoiaio [e] che recide le pelli dai corpi animati e tutte quelle tecniche che si occupano di operazioni di questo tipo e quelle che, trattando sugheri, papiri e corde, offrono la possibilità di costruire specie composte da generi semplici. Questo complesso unitario chiamiamo il 'primogenito e semplice possesso degli uomini', il quale non è in nessun modo opera della scienza regale. SOCR. IL G. Bene. STRA. Quindi la disponibilità di cibo e tutte quelle cose che, mescolandosi al corpo, grazie alle loro parti risultano avere un certo potere di prendersi cura delle parti del corpo, [289a] dobbiamo dire che costituiscono una settima specie e chiamare tutto questo

complesso nostra 'alimentazione', a meno che non disponiamo di un qualche altro nome più bello da proporre. Se poi noi subordinassimo il tutto alle tecniche dell'agricoltura, della caccia, della ginnastica, della medicina e della culinaria, opereremmo un'attribuzione più corretta che se lo subordinassimo alla tecnica politica. SOCR. IL G. E come no?

XXIX. STRA. Ebbene, suppergiù tutte le cose che concernono il possesso, con l'eccezione degli animali domestici, credo che siano state elencate in questi sette generi. Guarda un po' però: in realtà la cosa più giusta sarebbe stata mettere al primo posto la specie 'primogenita' [b] e dopo di essa lo strumento, il recipiente, il sostegno, la difesa, lo svago e il nutrimento. Le cose che abbiamo tralasciate, nell'eventualità che qualcosa di poco significativo ci sia sfuggito, è possibile adattarle a qualcuno di questi generi; così ad esempio la specie che comprende la moneta, i sigilli e ogni sorta di incisione. Queste cose infatti non hanno nessun grande genere che sia loro comune, ma se - certo con una dose di violenza - si trascinano le une nell'ornamento e le altre nello strumento, vi si accorderanno tuttavia in pieno. Per quel che riguarda poi il possesso degli animali domestici, esclusi gli schiavi, sarà evidentemente la tecnica di allevare animali in gregge [c] che è stata precedentemente suddivisa in parti a ricomprendere in sé il tutto. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Resta allora il genere costituito dagli schiavi e da tutti i subalterni, tra i quali credo di presagire che si metteranno in luce coloro che contendono al re la confezione stessa del tessuto, così come prima gli addetti al filare e al cardare e a tutto il resto di cui abbiamo detto che la contendevano ai tessitori. Tutti gli altri invece che sono stati indicati come concause sono stati eliminati insieme con le opere or ora passate in rassegna [d] e sono stati separati dall'attività propria del re e dell'uomo politico. SOCR. IL G. Così almeno pare. STRA. Su allora, andiamo più vicino a quelli che restano ed esaminiamoli per averne una conoscenza più salda. SOCR. IL G. E' certamente il caso. STRA. A guardarli di qui, scopriamo che coloro che sono subordinati in grado massimo hanno un'occupazione e un atteggiamento che sono l'opposto di quelli che abbiamo supposto. SOCR. IL G. Chi sono? STRA. Quelli che si possono comperare e che in questo modo diventano oggetto di possesso; quelli che possiamo [e] incontestabilmente chiamare schiavi e che non hanno alcuna pretesa nei confronti della tecnica regale. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ma dimmi, tutti quei liberi che si pongono di loro iniziativa in condizione di subalternità rispetto a quelli di cui abbiamo parlato poco fa, facendosi passare di mano in mano i prodotti dell'agricoltura e delle altre tecniche, tra i quali stabiliscono delle equivalenze, chi sulle piazze del mercato, chi spostandosi da una città all'altra per mare o per terra, scambiando moneta contro gli altri beni e moneta contro

moneta, ossia quelli che chiamiamo cambiavalute, [290a] commercianti, armatori e rivenditori, rivendicheranno forse qualche parte della tecnica politica? SOCR. IL G. Può darsi che semmai rivendicheranno la tecnica di esperti nel commercio. STRA. Ma perlomeno quelli che noi vediamo prontissimi a subordinarsi a tutti come salariati e braccianti, non li sorprenderemo mai ad avanzare pretese nei confronti della tecnica regale. SOCR. IL G. E in che modo? STRA. E che dire di coloro che ci prestano questo genere di servizi ogni volta che occorra? SOCR. IL G. Quali servizi? e di chi parli? [b] STRA. Coloro ai quali appartiene la tribù degli araldi e tutti coloro che diventano sapienti nello scrivere per esservi ripetutamente sottoposti e infine alcuni altri abilissimi nell'addossarsi i molti servizi diversi legati alle cariche pubbliche; costoro a loro volta come li chiameremo? SOCR. IL G. Come hai appena detto: sottoposti e non essi stessi in carica nelle città. STRA. Ma non è che io stessi sognando, mi pare, quando dissi che da queste parti sarebbero comparsi quelli che si segnalano nel rivendicare la tecnica politica. Eppure potrebbe sembrare davvero molto strano andarli a cercare in una sezione [c] caratterizzata dalla subordinazione. SOCR. IL G. E' davvero così. STRA. Allora avviciniamoci ancor più a quelli che non abbiamo ancora messo alla prova. Ci sono coloro che si occupano della divinazione e che hanno parte di una sorta di scienza di servizio: infatti sono ritenuti, credo, interpreti dei messaggi dagli dei agli uomini. SOCR. IL G. Sì. STRA. E a sua volta il genere dei sacerdoti, a quanto dice la consuetudine, è dotato della scienza di offrire da parte nostra agli dei mediante sacrifici [d] quei doni che sono loro graditi e di richiedere da loro per noi attraverso preghiere il conseguimento di beni; ma entrambe queste cose, mi pare, sono parti di una tecnica di servizio. SOCR. IL G. Così almeno pare.

XXX. STRA. Orbene, mi pare che siamo ormai venuti a contatto con quella sorta di traccia che porta alla nostra meta. In effetti la figura dei sacerdoti e quella degli indovini sono piene fino al collo di superbia e ottengono una considerazione sacrale per l'importanza delle loro funzioni, al punto che in Egitto non è permesso a un re di esercitare il potere indipendentemente dalla tecnica sacerdotale; anzi, [e] se uno in un primo tempo arriva al potere con la forza, provenendo da un'altra classe, è necessario che in un secondo tempo sia iniziato alla classe dei sacerdoti. Inoltre anche tra i Greci è possibile trovare che in parecchi luoghi i più importanti tra i sacrifici che attengono a questo tipo di cerimonie sono assegnati alle cariche più alte. Presso di voi in particolare risulta evidentissimo quel che sostengo: si dice infatti che qui i più venerandi e i più tradizionali tra gli antichi sacrifici sono affidati a chi è designato dalla sorte arconte

re. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ebbene [291a] noi dobbiamo sottoporre ad indagine questi re estratti a sorte che sono contemporaneamente anche sacerdoti, i loro sottoposti e anche un'altra vasta folla che ci è diventata manifesta ora che sono stati messi da parte quelli di prima. SOCR. IL G. Chi sono questi di cui parli? STRA. E' gente veramente molto strana. SOCR. IL G. E cioè? STRA. Il loro è un genere che comprende un po' tutte le razze, così almeno si presenta al primo sguardo. Molti di questi uomini assomigliano a leoni e a centauri e ad altri esseri del genere, moltissimi poi assomigliano [b] a satiri e alle bestie deboli e versatili: essi si scambiano rapidamente l'uno con l'altro le forme e la capacità. Ed ecco che proprio adesso, Socrate, mi pare di aver riconosciuto i nostri uomini. SOCR. IL G. Parla, per favore: mi pare infatti che tu abbia la visione di qualcosa di strano. STRA. Sì, perché lo strano capita a tutti per ignoranza. E infatti è proprio questo che ora ho provato anch'io: lì per lì non capivo, vedendo il coro che si occupa [c] delle faccende delle città. SOCR. IL G. Chi hai visto? STRA. Il più grande ciarlatano tra tutti i sofisti e il più esperto in questa tecnica; colui che dobbiamo separare benché sia un'operazione difficilissima - da coloro che sono realmente esperti di politica e di regalità, se vogliamo vedere con chiarezza l'oggetto che andiamo cercando. SOCR. IL G. Ma non si deve certo lasciar cadere la cosa. STRA. Certo che no, almeno a mio modo di vedere. Anzi, dimmi questo. SOCR. IL G. Che cosa?

XXXI. [d] STRA. Il potere di uno solo non è per noi una forma di potere politico? SOCR. IL G. Sì. STRA. E dopo il potere di uno si può citare, credo, il dominio esercitato dai pochi. SOCR. IL G. Come no? STRA. La terza figura di costituzione non è il potere della moltitudine, quello che è chiamato col nome di democrazia? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ed essendo tre non diventano in qualche modo cinque perché generano da se stesse altri due nomi oltre a se stesse? SOCR. IL G. Quali nomi? [e] STRA. Ai nostri giorni, se non erro, riferendosi a costrizione e consenso e al fatto che in esse vi siano povertà o ricchezza, legge o assenza di legge, dividono in due ciascuna delle prime due e poiché il potere di uno esibisce due forme, lo chiamano con due nomi: tirannide e regalità. SOCR. IL G. Certamente. STRA. E la città che sia dominata nell'uno o nell'altro modo dai pochi la chiamano coi nomi di aristocrazia e di oligarchia. SOCR. IL G. Indubbiamente. STRA. Della democrazia invece, sia che la moltitudine eserciti con la costrizione il potere su coloro [292a] che detengono le ricchezze sia che lo eserciti con il loro consenso, sia che si attenga scrupolosamente alle leggi sia che non vi si attenga, in ogni caso nessuno è solito cambiarle il nome. SOCR. IL G. Vero. STRA. E allora,

vogliamo credere che una qualsiasi di queste costituzioni sia corretta quando è definita con questi criteri: uno, pochi, molti; ricchezza e povertà; costrizione e consenso, e se le capiti di essere accompagnata da leggi scritte o sia senza leggi? SOCR. IL G. Perché, che cosa lo impedisce? [b] STRA. Esamina allora con maggiore precisione, seguendomi in questa direzione. SOCR. IL G. Quale? STRA. Resteremo fedeli a ciò che è stato detto all'inizio oppure vi dissentiremo? SOCR. IL G. A che cosa ti riferisci? STRA. Noi abbiamo affermato che il potere regale è una delle scienze, mi pare. SOCR. IL G. Sì. STRA. E non una qualsiasi tra tutte, bensì noi abbiamo trascelto dalle altre una scienza che è in grado di giudicare e di sovrintendere. SOCR. IL G. Sì. STRA. E a partire dalla scienza che è capace di sovrintendere abbiamo distinto una scienza preposta ai prodotti inanimati e [c] un'altra preposta agli animali e, sezionando appunto in questo modo, siamo sempre andati avanti fino a qui, senza dimenticare che si tratta di una scienza, ma senza peraltro essere ancora riusciti a precisare in modo soddisfacente quale scienza sia. SOCR. IL G. Hai ragione. STRA. Allora lo vogliamo capire che in materia di costituzioni il criterio non deve essere né pochi né molti, né il consenso né la costrizione, né povertà né ricchezza, bensì deve essere una certa scienza, se vorremo essere coerenti con quanto si è detto prima?

XXXII. [d] SOCR. IL G. Non si può fare altrimenti che così. STRA. Di necessità allora a questo punto bisogna esaminare la cosa in questi termini: in quale mai di queste costituzioni si dà il caso che esista scienza dell'esercizio del potere sugli uomini, che è suppergiù la scienza più difficile e più importante da acquisire. Dobbiamo infatti individuarla per poter poi vedere chi sono quelli che dobbiamo separate dal re intelligente, quelli che si danno l'aria di essere esperti di politica - e ne convincono molti - ma che non lo sono affatto. SOCR. IL G. Dobbiamo appunto fare questo, come il ragionamento ci ha indicato. [e] STRA. Ebbene, pare possibile che in una città una moltitudine sia in grado di acquisire questa scienza? SOCR. IL G. E come? STRA. Ma in una città di mille uomini è possibile che cento, o anche cinquanta, siano giunti a possederla in modo soddisfacente? SOCR. IL G. Se così fosse, sarebbe certamente la più facile tra tutte le tecniche. In realtà noi sappiamo che su mille uomini non emerge mai un tale numero di eccellenti giocatori di *petteia*, tenendo conto di quanti ne emergono tra tutto il resto dei Greci; figuriamoci se si dà un tale numero di re! Perché, sulla scorta del ragionamento fatto all'inizio, deve essere chiamato comunque esperto in regalità, sia che eserciti il potere sia che non lo eserciti, [293a] colui che appunto possiede la scienza regale. STRA. Hai fatto bene a ricordarlo. Come conseguenza di ciò, mi pare, noi dobbiamo cercare il corretto esercizio

del potere in un individuo o due e sicuramente in pochi, quando davvero sia corretto. SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ma, come vediamo ora la cosa, noi dobbiamo ritenere che costoro - sia che comandino su chi acconsente sia su chi non acconsente, sia sulla scorta di leggi scritte sia senza leggi scritte, siano ricchi o siano poveri - esercitano un potere, quale che sia, in base a competenza tecnica. Noi manteniamo la massima considerazione [b] per i medici, che ci curino con o senza il nostro consenso, incidendo o cauterizzando o applicando qualche altra terapia dolorosa, secondo regole scritte o indipendentemente da regole scritte, siano poveri o siano ricchi, noi continuiamo sempre a chiamarli medici fin tanto che ciascuno di loro preserva con le sue cure i corpi a lui affidati, sovrintendendo con tecnica, purgandoli o facendoli dimagrire in altro modo, ma anche facendoli incrementare al solo scopo del bene dei corpi, e rendendoli migliori [c] da peggiori che erano. In questi termini, mi pare, e non in altri stabiliremo che questo è l'unico criterio corretto del potere medico e di qualsiasi altro potere. SOCR. IL G. Proprio così.

XXXIII. STRA. E' necessario quindi, a quanto pare, che anche tra le costituzioni sia eminentemente corretta, anzi sia l'unica costituzione, quella in cui si possa riscontrare che coloro che esercitano il potere sono veramente dotati di scienza e non ne hanno soltanto l'apparenza, sia che governino attenendosi a leggi sia che ne facciano a meno, con o senza il consenso dei sottoposti, siano essi stessi poveri oppure ricchi: [d] bisogna mettere in conto che nessuna di queste circostanze risponde in alcun modo ad alcun criterio di correttezza. SOCR. IL G. Bene. STRA. E se mandano a morte alcuni o anche solo esiliandoli purgano la città per il suo bene e se la rendono più piccola deducendo da qualche parte colonie come sciame di api, oppure le danno incremento introducendo da qualche località esterna altri uomini rendendoli cittadini, fin tanto che, servendosi di scienza e giustizia, preservano la città e per quanto possono la rendono migliore da peggiore, [e] ebbene dobbiamo dire che è questa, conforme a criteri di questo tipo, l'unica costituzione corretta. Tutte le altre costituzioni di cui parliamo correntemente bisogna dire che non sono genuine e non sono realmente, ma sono il risultato dell'imitazione di questa; quelle che diciamo guidate da buone leggi l'hanno imitata in vista del meglio, le altre per il peggio. SOCR. IL G. Mi pare, straniero, che tutte le altre affermazioni siano state misurate; ma che si debba esercitare il potere anche senza leggi è un'affermazione piuttosto dura da sentire. STRA. Col tuo intervento mi hai preceduto di poco, Socrate. Stavo infatti per chiederti [294a] se accetti tutto questo o se disapprovi qualcuna delle cose dette. A questo punto è ormai chiaro che noi vorremo discutere la questione della correttezza dell'esercizio del

potere senza leggi. SOCR. IL G. Come no? STRA. Certo, per un verso è evidente che la tecnica del fare leggi rientra nella tecnica regale. La cosa migliore è però non che siano le leggi a imporsi, bensì l'uomo regale dotato di intelligenza. Sai perché? SOCR. IL G. Perché dunque, secondo te? STRA. Perché una legge, non potendo mai abbracciare con esattezza ciò che insieme è meglio [b] e più giusto per tutti, non potrebbe mai prescrivere il meglio. Infatti le dissomiglianze tra gli uomini e tra le loro azioni e il fatto che nessuna delle cose umane goda, per così dire, di stabilità non permettono a nessuna tecnica, quale che sia, di esprimere in nessun campo qualcosa di semplice che valga per tutti e per tutto il tempo. Su questo siamo d'accordo? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Ma noi vediamo che la legge tende suppergiù a fare proprio questo, [c] al pari di un uomo prepotente e ignorante, il quale non permette che nessuno faccia nulla contro il suo ordine, che nessuno gli ponga alcuna domanda, neanche se a qualcuno capitasse qualcosa di nuovo e di migliore che cade fuori dalla regola che egli ha stabilito. SOCR. IL G. E' vero, la legge si comporta nei confronti di ciascuno di noi semplicemente come tu hai detto ora. STRA. Non è quindi impossibile che ciò che è costantemente semplice vada bene per cose che non sono mai semplici? SOCR. IL G. Il rischio è molto forte.

XXXIV. STRA. Ma perché allora è necessario porre leggi, se appunto la legge non è la cosa più [d] corretta? Dobbiamo scoprirne la causa. SOCR. IL G. Certo. STRA. Bene; anche qui da voi ci sono, come anche in altre città, allenamenti collettivi sia per la corsa che per qualche altra specialità in vista della competizione? SOCR. IL G. Sì, ce ne sono tantissimi. STRA. Su, richiamiamo alla memoria le prescrizioni degli allenatori di professione in questo tipo di esercizio del potere. SOCR. IL G. Cosa intendi? STRA. Che ritengono di non avere spazio per lavorare di fino, individuo per individuo, prescrivendo a ciascuno ciò che si addice al suo corpo; [e] credono invece che si debba in modo più approssimativo assegnare la regola di quel che per lo più e per molti individui torna utile ai corpi. SOCR. IL G. Bene. STRA. Ed è per questo appunto che, assegnando esercizi di egual peso a tutti in blocco, li fanno iniziare tutti insieme e tutti insieme li fanno smettere di correre, di lottare e di fare tutti gli esercizi fisici. SOCR. IL G. E' vero. STRA. Dobbiamo quindi ritenere che anche il legislatore, che sovrintende alle greggi in materia di giustizia e di contratti reciproci, non riuscirà mai, [295a] emanando disposizioni per tutti in blocco, ad attribuire con precisione a ciascun individuo quel che gli si addice. SOCR. IL G. E' certamente verosimile. STRA. Ma porrà la legge destinata ai singoli facendo riferimento ai più, almeno credo, e al per lo più e in un modo approssimativo del

genere, sia che la consegni in uno scritto, sia che legiferi in forma non scritta servendosi delle consuetudini degli antenati. SOCR. IL G. Giusto. STRA. E' giusto sì! Come potrebbe infatti uno essere capace, Socrate, di sedere per l'intera sua vita accanto a ogni singolo [b] individuo e prescrivergli con precisione ciò che gli si addice? Perché, se uno qualsiasi di coloro che si sono realmente impadroniti della scienza regale fosse capace di questo, io penso che non porrebbe assolutamente ostacoli a se stesso con lo scrivere queste leggi di cui si è parlato. SOCR. IL G. Per lo meno stando a quel che si è detto adesso, straniero. STRA. Ma ancor di più, ottimo uomo, in base a quel che stiamo per dire. SOCR. IL G. Che cosa? STRA. Una cosa di questo tipo. Facciamo appunto qui per te e per me il caso di un medico, [c] o anche di un maestro di ginnastica, che sia in procinto di partire per un viaggio e di stare lontano dalle persone di cui si cura per un tempo che egli presume lungo; se è convinto che i suoi allievi o i suoi pazienti non ricorderanno le sue prescrizioni, vorrà scrivere per loro dei promemoria o come? SOCR. IL G. Come dici tu. STRA. Ma che cosa succederebbe se ritornasse dopo essere stato via per un tempo inferiore al previsto? Se ai suoi pazienti sono sopravvenute condizioni diverse e migliori a causa dei venti, o anche di qualche altro fenomeno [d] meteorologico inatteso, che si sono prodotti in un modo diverso dal consueto, forse che non oserebbe proporre prescrizioni diverse che vanno contro quelle messe per iscritto, ma si ostinerebbe a ritenere che non bisogna trasgredire le antiche leggi poste un tempo, né lui col dare nuove prescrizioni, né il paziente osando fare cose diverse, contrarie alle prescrizioni scritte, in quanto queste ultime sarebbero conformi alla medicina e salutari, mentre quelle di origine diversa sarebbero portatrici di malattia e non rispondenti alla tecnica? O forse un complesso di cose del genere, se capitasse in una scienza e in una vera tecnica, diventerebbe da ogni punto di vista [e] assolutamente il più grande oggetto di riso in cui tali forme di legislazione potrebbero incorrere? SOCR. IL G. Sì assolutamente. STRA. Ma allora a colui che ha messo per iscritto che cosa è giusto e che cosa è ingiusto, che cosa è bello e che cosa è brutto, che cosa è buono e che cosa è cattivo, oppure a colui che ha legiferato in forma non scritta per le greggi degli uomini, quante nelle singole città sono pascolate secondo le leggi di coloro che le hanno scritte - se fa ritorno colui che ha scritto con tecnica, oppure se arriva un altro a lui simile - a costui [296a] non deve essere permesso di dare prescrizioni diverse da quelle? O forse anche questo divieto apparirebbe in verità non meno ridicolo di quell'altro? SOCR. IL G. Certamente.

XXXV. STRA. Ma tu conosci l'argomento addotto dai più in un caso del genere? SOCR. IL G. In questo momento per lo meno non mi viene

in mente. STRA. E sì che è un argomento attraente. Ebbene, dicono che se qualcuno è a conoscenza di leggi migliori, che però vanno contro quelle di chi lo ha preceduto, costui deve legiferare solo dopo aver persuaso la propria città, altrimenti no. SOCR. IL G. E allora? Non è corretto? [b] STRA. Può darsi. Quindi nel caso in cui qualcuno, senza persuadere, imponga con la forza ciò che è migliore - rispondimi - quale sarà il nome di questa violenza? No, un momento; rispondimi prima a proposito dei casi precedenti. SOCR. IL G. A cosa ti riferisci? STRA. Nel caso in cui un medico, senza persuadere il paziente ma con corretta padronanza della tecnica, costringa contro le regole scritte un bambino o un uomo o anche una donna a fare ciò che è meglio, quale sarà il nome di questa violenza? Non sarà qualsiasi altro nome, ma non certo quello che è detto errore che va contro la tecnica, ossia ciò che porta malattia? E colui che ha subito questo tipo di violenza potrà dire correttamente tutto, ma non [c] che ha subito cose portatrici di malattia e destituite di tecnica da parte dei medici che gli hanno fatto violenza? SOCR. IL G. E' verissimo quel che dici. STRA. Ma ora, in che cosa consiste per noi quel che è detto errore che va contro la tecnica politica? Non è forse quel che é brutto, cattivo e ingiusto? SOCR. IL G. Assolutamente, direi. STRA. Quindi coloro che sono stati costretti contro le norme scritte e tradizionali a fare cose diverse, più giuste e migliori e più belle delle precedenti - [d] dimmi, il biasimo di gente di questo tipo per quel tipo di violenza, se non vuol essere il biasimo più ridicolo di tutti, non dovrà in ogni caso dire tutt'altro, ma non che coloro che sono stati costretti hanno subito cose turpi, ingiuste e cattive da parte di coloro che li hanno costretti? SOCR. IL G. E' verissimo quel che dici. STRA. Ma allora le cose imposte con la forza sono giuste se chi le impone è ricco, e ingiuste se invece è povero? O non deve invece essere questo e riguardare queste cose il criterio più vero di una corretta direzione della città, attenendosi al quale l'uomo sapiente e buono [e] amministrerà le faccende dei sottoposti, ossia che uno - sia che abbia persuaso sia che non abbia persuaso, sia ricco o sia povero, si attenga alle regole scritte o vada contro le regole scritte - faccia cose che tornano utili? Come il pilota, che tiene costantemente d'occhio l'utile della nave e degli imbarcati, [297a] preserva i suoi compagni di navigazione non col porre norme scritte ma con l'offrire come legge la sua tecnica, così e in questo identico modo non si avrà forse una costituzione corretta ad opera di coloro che sono capaci di esercitare il potere in questo modo, ossia coll'offrire la forza della tecnica che è più potente di quella delle leggi? E non è vero che, qualsiasi cosa facciano, non c'è errore per i saggi governanti finché tengono d'occhio un unico importante obiettivo: di riuscire [b] a distribuire costantemente a coloro che sono nella città ciò che è supremamente giusto, essendo accompagnato da intelligenza e da

tecnica e a preservarli e a renderli per quanto possibile migliori da peggiori? SOCR. IL G. Non c'è possibilità di controbattere, per lo meno contro ciò che è stato detto ora.

XXXVI. STRA. E non si dovrà nemmeno parlare contro quelle altre affermazioni. SOCR. IL G. Di quali parli? STRA. Che una moltitudine di uomini, quali che siano, non riuscirà mai ad acquisire questo tipo di scienza e a dirigere con intelligenza una città, [c] ma che bisogna ricercare quell'unica costituzione corretta in una piccola frazione, nei pochi, anzi in un solo individuo, mentre le altre costituzioni bisogna ritenerle imitazioni, come si è detto anche poco fa, che imitano questa costituzione, le une in vista del meglio, le altre in vista del peggio. SOCR. IL G. Cosa volevi dire quando hai detto questo? Perché neanche poco fa ho veramente capito la questione delle imitazioni. STRA. E certo non è cosa di poco conto se uno, dopo aver smosso questo argomento, lo lascia cadere senza averlo discusso e senza aver messo in luce l'errore [d] che oggi si fa al riguardo. SOCR. IL G. Quale errore? STRA. Noi dobbiamo ricercare un tipo di cosa che non è affatto consueta e che non è facile a vedersi; tuttavia proviamoci ad afferrarla. Guarda un po': assodato che per noi l'unica costituzione corretta è questa che abbiamo detto, lo sai tu che le altre devono salvarsi usando le leggi scritte di questa, facendo ciò che oggi riscuote plauso, pur non essendo la cosa più corretta? SOCR. IL G. E cioè? STRA. Che nessuno di quelli che sono nella città [e] osi fare nulla contro le leggi e chi osa farlo sia punito con la morte e con tutte le pene estreme. Questa è la cosa più corretta e più bella che viene come seconda, una volta che si sia messa da parte la prima, quella di cui abbiamo appena parlato. Ma esaminiamo a fondo in che modo è venuta fuori questa che abbiamo appunto chiamata seconda. Sei d'accordo? SOCR. IL G. Assolutamente sì.

XXXVII. STRA. Allora torniamo di nuovo a quelle figure con le quali è sempre necessario rappresentare coloro che esercitano il potere con competenza da re. SOCR. IL G. Quali? STRA. Il bravo pilota e il medico 'che ne vale molti altri'. Proviamo a seguire con lo sguardo una certa raffigurazione che abbiamo modellato con costoro. SOCR. IL G. Una raffigurazione di che genere? STRA. Una di questo tipo: [298a] se ad esempio tutti noi pensassimo sul loro conto che ci fanno patire le cose più tremende. Chi di noi infatti gli uni e gli altri vogliono salvare, lo salvano; chi invece vogliono rovinare, lo rovinano, incidendo e cauterizzando e imponendo di sborsare loro somme pari a tributi, delle quali poco o nulla spendono per il malato, mentre loro stessi e i familiari godono il resto e, per finire, accettando dai parenti o da qualche nemico del malato [b] del denaro come compenso, lo uccidono. I piloti per parte loro compiono diecimila altre cose dello

stesso genere: con una qualche macchinazione ci abbandonano soli a terra al momento di salpare, sbagliando manovra in mare aperto ci scaraventano in acqua e compiono altre malefatte. Supponiamo che, pensando a queste cose, ci consigliassimo di prendere nei loro confronti la risoluzione di non [c] permettere mai più a nessuna di queste due tecniche di esercitare un potere autonomo né su schiavi né su liberi e di riunire invece una assemblea formata da noi, che comprenda o tutto il popolo o soltanto i ricchi, e di dare facoltà anche ai non specialisti e agli altri artigiani di esprimere il loro parere su navigazione e malattie, su come noi dobbiamo usare i farmaci e gli strumenti medici sui malati [d] e inoltre le navi stesse e gli strumenti nautici nell'utilizzo delle navi, in relazione ai pericoli che incombono sulla navigazione per i venti e per il mare e quando si incappa nei pirati e nell'eventualità che si debba affrontare una battaglia navale con grandi navi contro altre dello stesso tipo; e poi le decisioni assunte in proposito dalla maggioranza su proposta tanto di alcuni medici e piloti quanto di altri non specialisti, decidessimo di scriverle su [e] certe *kyrbeis* e stele - tenendone tuttavia anche alcune in forma non scritta come consuetudini patrie - e per tutto il tempo a venire decidessimo di navigare e di apprestare le cure ai malati in base a queste regole. SOCR. IL G. Hai proprio detto delle assurdità. STRA. E decidessimo di nominare anno per anno i magistrati che hanno autorità sulla collettività, estraendoli a sorte o tra i ricchi o tra tutto quanto il popolo e che i magistrati in carica esercitino il potere seguendo le norme scritte nel pilotare le navi e nel guarire i malati. SOCR. IL G. Questo è ancora più grave.

XXXVIII. STRA. Allora osserva anche quel che viene dopo. Quando infatti per ciascuno dei magistrati sia venuto a scadere l'anno, bisognerà aver insediato dei tribunali di uomini estratti a sorte o tra i ricchi passati al vaglio di una preselezione o tra tutto quanto il popolo [299a] e portare davanti a costoro coloro che hanno occupato le cariche e chiamarli a rendere conto e che colui che lo desidera possa accusarli di avere durante quell'anno pilotato le navi senza attenersi alle norme scritte e alle antiche consuetudini degli avi. Lo stesso trattamento toccherà anche a coloro che curano i malati; e quelli di loro che otterranno una votazione di condanna, bisognerà valutare quale pena dovranno subire o quale multa dovranno pagare. SOCR. IL G. Certo chi di sua spontanea volontà è disponibile a esercitare il potere a quelle condizioni è giustissimo [b] che subisca qualsiasi pena e paghi qualsiasi multa. STRA. E di conseguenza bisognerà inoltre porre una legge adatta a tutte quelle condizioni: se risulta che uno, avventurandosi contro le regole scritte, indaga la tecnica del pilotaggio e ciò che attiene alla navigazione, oppure ciò che attiene

alla salute e la verità della tecnica medica in relazione a venti e a caldo e freddo ed escogita una qualsiasi cosa in questi campi, innanzi tutto non lo si deve chiamare né esperto di medicina né esperto di pilotaggio, bensì un indagatore di cose celesti e una specie di sofista chiacchierone e in secondo luogo chi lo desidera, tra coloro che ne hanno facoltà, deve promuovere un'azione pubblica e trascinarlo davanti a un tribunale in quanto corrompe [c] altri più giovani e li istiga a porre mano alla tecnica del pilotaggio e alla medicina non in conformità alle leggi e a esercitare piuttosto un potere autonomo su navi e malati; e se risulta istigare tanto i giovani quanto gli anziani contro le leggi e le norme scritte, bisogna punirlo con le pene estreme. Niente infatti deve essere più sapiente delle leggi: in realtà nessuno ignora la medicina e ciò che riguarda la salute, né la tecnica del pilotaggio e ciò che riguarda la navigazione, perché chiunque lo desideri ha la possibilità di imparare [d] regole scritte e salde consuetudini patrie. Se quindi, Socrate, le cose andassero così come stiamo dicendo per queste scienze, ma anche per la strategia, per il complesso di tutti i tipi di caccia, per la pittura o per qualsiasi sezione dell'intera tecnica d'imitazione, per la tecnica della carpenteria e per qualsiasi tipo dell'insieme della tecnica di costruire strumenti, o anche per l'agricoltura e per la totalità della tecnica che si occupa delle piante, o se anche ci capitasse di vedere un qualche allevamento di cavalli attuato seguendo norme scritte, o il complesso della tecnica di accudire le greggi, o la divinazione o qualsiasi sezione ricompresa nella tecnica di servire o la [e] *petteia* o l'intera tecnica dei numeri, sia, credo, considerata di per sé, sia come applicata alla superficie o alle profondità o alle velocità - quale sarebbe il risultato visibile per tutte queste cose eseguite in questo modo, attuate cioè seguendo regole scritte e non in base alla competenza tecnica? SOCR. IL G. E' evidente che tutte le tecniche andrebbero completamente distrutte per noi e che non potrebbero mai più ricostituirsi a causa di quella legge che proibisce la ricerca; sicché la vita, che già ora ci è dura, diventerebbe in quel tempo totalmente invivibile.

XXXIX. [300a] STRA. Ma che pensi di quest'altro caso? Se noi costringessimo ciascuna delle attività anzidette ad attuarsi seguendo le norme scritte e costringessimo a sovrintendere a queste nostre regole scritte colui che è stato eletto per alzata di mano o è stato estratto a sorte, e costui non curandosi affatto dello scritto, vuoi per un qualche vantaggio vuoi per fare un favore personale, si mettesse a fare cose diverse e contrarie a quelle regole, senza avere alcuna conoscenza, non sarebbe questo un male ancora più grande del male precedente? SOCR. IL G. Sì, è verissimo. [b] STRA. Credo che in realtà chi osasse agire contro quelle leggi che sono state stabilite sulla base di un'ampia

pratica e su proposta di alcuni uomini che si sono compiaciuti di accordare il loro consiglio sui vari aspetti e hanno convinto la maggioranza a promulgarle, compirebbe un errore molto maggiore del primo e metterebbe sottosopra ogni attività in misura ancora maggiore di quanto fanno le leggi scritte. SOCR. IL G. Come non potrebbe? STRA. Per questo, allora, per coloro che in qualsiasi ambito [c] pongono leggi e regole scritte la seconda navigazione consiste nel non permettere che contro di esse né un individuo né una moltitudine compia mai nulla, assolutamente nulla. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Orbene, saranno imitazioni della verità nei singoli campi quelle regole redatte in forma scritta - nella misura in cui ciò è possibile - da parte di coloro che sanno? SOCR. IL G. Come no? STRA. E, se ricordiamo bene, dicevamo appunto che colui che sa, colui che è realmente esperto di politica farà molte cose nella sua attività in base alla tecnica, non curandosi affatto dello scritto quando gli paiano migliori [d] cose diverse e che contrastano con quelle da lui messe per iscritto come ordini destinati a persone lontane. SOCR. IL G. In effetti l'abbiamo detto. STRA. Quindi un qualsiasi individuo o una qualsiasi moltitudine che si trovino ad avere leggi stabilite, quando si mettessero a fare in contrasto con quelle leggi qualcosa di diverso perché è migliore, farebbero per quanto è possibile la stessa cosa che fa quel vero uomo politico? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Dunque se facessero una cosa del genere essendo privi di scienza, si metterebbero sì ad imitare la verità, ma la imiterebbero [e] in modo pessimo; se viceversa fossero dotati di competenza tecnica, non si tratterebbe più di un'imitazione bensì proprio di quella cosa quanto mai vera? SOCR. IL G. Assolutamente, mi pare. STRA. Ma resta per noi stabilita la tesi convenuta in precedenza che nessuna moltitudine è in grado di acquisire una qualsiasi tecnica. SOCR. IL G. Resta sì. STRA. Allora, se esiste una qualche tecnica regale, la moltitudine dei ricchi e l'intero popolo non acquisiranno mai questa scienza politica. SOCR. IL G. E come potrebbero? STRA. Quindi, a quanto pare, è opportuno che le costituzioni di questo tipo, se vogliono imitare bene [301a] nella misura del possibile quella vera costituzione di quell'unico che esercita il potere con tecnica, una volta stabilite le leggi, non facciano mai nulla contro quanto è stato scritto e contro le consuetudini patrie. SOCR. IL G. Hai detto benissimo. STRA. Quando dunque sono i ricchi a imitarla, allora noi chiamiamo aristocrazia questo tipo di costituzione; nel caso in cui però non tengano le leggi in alcun conto, la chiamiamo oligarchia. SOCR. IL G. E' probabile. STRA. E nel caso in cui poi sia uno solo a esercitare il potere attenendosi a leggi, imitando [b] colui che ha scienza, lo chiameremo re senza distinguere nel nome chi esercita da solo il potere con scienza da chi lo fa con opinione conforme a leggi. SOCR. IL G. E' probabile. STRA. Dunque qualora

eserciti il potere uno solo che sia realmente dotato di scienza, sarà salutato in ogni caso con lo stesso nome di re e con nessun altro. E con questo allora i cinque nomi di quelle che oggi vengono dette costituzioni si riducono a uno solo. SOCR. IL G. Pare proprio di sì. STRA. Ma che dire quando uno, esercitando il potere da solo, agisca senza seguire né leggi né consuetudini [c] bensì pretenda, come colui che ha scienza, che si debba fare contro le leggi scritte ciò che è ottimo, laddove invece sono qualche brama e ignoranza a guidare questa imitazione - non si deve forse in questo caso chiamare tiranno un individuo di questo tipo? SOCR. IL G. Certamente.

XL. STRA. In questo modo dunque è emerso il tiranno, diciamo, e il re e l'oligarchia e l'aristocrazia e la democrazia, perché gli uomini hanno mal tollerato quell'unico monarca e hanno perso la fiducia che mai potesse sorgere qualcuno degno di un potere tale da volere [d] ed essere in grado, governando con virtù e scienza, di distribuire correttamente a tutti ciò che è giusto e santo e hanno sospettato invece che costui rovinasse, uccidesse e maltrattasse chiunque di noi volta a volta egli volesse; giacché se emergesse uno del tipo che diciamo noi, sarebbe ben accolto e amministrerebbe pilotando felicemente l'unica costituzione rigorosamente corretta. SOCR. IL G. Come no? STRA. Ma al giorno d'oggi per lo meno, quando - come appunto diciamo - non viene emergendo [e] nelle città un re quale cresce negli alveari, un individuo che spicchi immediatamente nel corpo e nell'anima, bisogna allora, a quanto pare, riunirsi per scrivere una raccolta di leggi, ripercorrendo le orme della costituzione più vera in assoluto. SOCR. IL G. E' probabile. STRA. Ci meravigliamo allora, Socrate, di quanti mali accadono nei regimi politici di questo tipo e di quanti ancora ne capiteranno se la base che sta a loro fondamento è questa, e cioè il compiere le attività seguendo norme scritte e consuetudini e [302a] non con scienza, quando è evidente a chiunque che, se di questa base si servisse un'altra tecnica, distruggerebbe tutto ciò che si realizza in questo modo? O dobbiamo piuttosto restare ammirati del fatto che la città è per sua natura una cosa resistente? Infatti, pur trovandosi le città a soffrire simili mali da un tempo indefinito, tuttavia alcune di esse sono salde e non si rovesciano. Molte, è vero, a volte si perdono come navi che colano a picco e si sono perse e ancora si perderanno a causa dell'inettitudine dei piloti e, dei marinai che posseggono la massima ignoranza sulle cose più importanti; [b] individui che pur non avendo alcun elemento di conoscenza riguardo alle faccende politiche, ritengono di possedere tra tutte le scienze proprio questa in tutti i suoi elementi nel modo più chiaro. SOCR. IL G. Verissimo.

XLI. STRA. Dunque tra tutte queste costituzioni non corrette qual è

la meno dura da convivervi - posto che tutte sono dure - e qual è la più pesante? Dobbiamo gettarvi uno sguardo, anche se ciò che stiamo per dire è un compito secondario rispetto almeno al tema che ci siamo proposti? Comunque nel complesso forse tutti noi facciamo ogni cosa per uno scopo di questo tipo. SOCR. IL G. Dobbiamo sì; e come no? [c] STRA. Allora di' pure che delle tre costituzioni esistenti è la stessa ad essere insieme straordinariamente dura e straordinariamente leggera. SOCR. IL G. Cosa vuoi dire? STRA. Non dico nient'altro se non che potere di uno solo, potere di pochi e potere di molti sono le tre costituzioni che abbiamo ammesso all'inizio del discorso ora svolto. SOCR. IL G. In effetti erano queste. STRA. Ebbene, tagliamole in due, una per una, e facciamone sei, tenendo separata lontano da queste come settima la costituzione corretta. SOCR. IL G. Come? [d] STRA. Dal potere di uno solo abbiamo detto che risultano la costituzione regale e quella tirannica; a sua volta dal potere dei non molti l'aristocrazia, che ha un nome ben augurante, e l'oligarchia; infine dal potere dei molti noi allora, attribuendo un unico nome, abbiamo posto la democrazia come semplice; ora viceversa dobbiamo porre che anch'essa è duplice. SOCR. IL G. In che senso? e dividendola in base a che cosa? STRA. Non diversamente dalle altre, anche se neppure il suo nome è doppio: [e] esercitare il potere seguendo le leggi o contro le leggi è comunque cosa possibile sia per questa che per le altre. SOCR. IL G. In effetti è possibile. STRA. Ora, quando ricercavamo la costituzione corretta questa distinzione non ci era utile, come abbiamo dimostrato in precedenza. Ma poiché quella l'abbiamo isolata a parte e abbiamo posto le altre come necessarie, nel loro caso appunto l'andare contro o il seguire le leggi divide in due ciascuna di queste. SOCR. IL G. In base a ciò che si è appena detto pare proprio così. STRA. Quando dunque la monarchia è aggiogata a buone norme scritte, che chiamiamo leggi, è la migliore di tutte le sei; ma se è priva di leggi è dura e la più pesante a convivervi. [303a] SOCR. IL G. E' probabile. STRA. E il governo dei non molti, come il poco sta a metà tra l'uno e una molteplicità, così lo riterremo mediano rispetto agli altri due; mentre a sua volta il governo della massa lo riterremo debole da tutti i punti di vista e incapace, in confronto agli altri, di fare alcunché di grande sia nel bene che nel male, perché in esso i poteri sono distribuiti in piccole porzioni tra molti soggetti. Ragion per cui tra tutte le costituzioni che si attengono alle leggi risulta la peggiore, mentre risulta la migliore tra tutte quelle che non fanno conto delle leggi; e in presenza di costituzioni [b] tutte prive di freno prevale vivere in democrazia, ma in presenza di costituzioni che siano vincolate a regole non bisogna assolutamente vivere in essa, bensì ha di gran lunga il primo posto ed è la cosa migliore vivere nella prima - eccezion fatta per la settima: infatti questa noi dobbiamo separarla da

tutte le altre costituzioni come un dio dagli uomini. SOCR. IL G. Sembra che queste cose avvengano e stiano così e ci si deve comportare come dici tu. STRA. Quindi dobbiamo scartare anche coloro che hanno parte in tutte queste costituzioni - eccettuata quella [c] dotata di scienza - in quanto non sono dei politici bensì dei faziosi e sono i patroni delle più grandi immagini: anzi appartengono essi stessi al genere delle immagini ed essendo i più grandi imitatori e ciarlatani finiscono per essere i più grandi sofisti tra i sofisti. SOCR. IL G. C'è il rischio che la ritorsione di questo appellativo sui cosiddetti politici sia quanto mai corretta. STRA. D'accordo. Questa è per noi proprio come un'azione scenica, come si disse poco fa che stavamo vedendo una specie di compagnia di centauri e di satiri che bisognava [d] separare dalla tecnica politica; ora però è stata separata con grande fatica in questo modo. SOCR. IL G. Pare di sì. STRA. Ma resta ancora qualcosa che è diverso da quest'ultima e ancora più difficile da separare, perché è insieme in più stretta parentela con il genere regale e più difficile da comprendere; e mi pare che noi siamo in una situazione simile a quella di coloro che purificano l'oro. SOCR. IL G. In che senso? STRA. Anche quegli artigiani, se non erro, in una prima fase separano terra, pietre e quant'altro; ma dopo di ciò restano ancora mescolati insieme i parenti di riguardo [e] dell'oro e che sono asportabili soltanto col fuoco: il rame, l'argento e a volte anche l'*adamas*, i quali, una volta asportati con fatica mediante le torture di più fusioni, ci permettono di vedere direttamente da solo in se stesso quello che è chiamato oro puro. SOCR. IL G. In effetti si dice che avvenga proprio così.

XLII. STRA. Orbene, seguendo lo stesso ragionamento, pare che anche per noi ora risultano messe da parte le cose diverse dalla scienza politica, quelle che le sono estranee e quelle che le sono nemiche, ma che vi siano state lasciate le cose di riguardo e con essa imparentate. Tra queste ci sono, credo, la strategia, la tecnica giudiziaria e quella parte dell'oratoria che, avendo relazione con la scienza regale, [304a] insieme con essa pilota le faccende nelle città, persuadendo di ciò che è giusto. Qual è allora il modo più facile per metterle da parte e mostrare così nudo e solo in se stesso quel tale che noi andiamo cercando? SOCR. IL G. E' chiaro che bisogna tentare di fare questo in qualche modo. STRA. Grazie al nostro tentativo costui sarà messo in luce, ma noi dobbiamo provare a renderlo manifesto servendoci della musica. Dimmi un po'... SOCR. IL G. Che cosa? [b] STRA. Noi ammettiamo, mi pare, che vi è apprendimento della musica e in generale delle scienze che comportano abilità manuale? SOCR. IL G. E' vero. STRA. Ma sapere se sia o no opportuno apprendere una qualsiasi di queste scienze, diremo che è anch'esso a sua volta una

qualche scienza che riguarda proprio questa questione o come diremo? SOCR. IL G. Così: diremo che vi è questa scienza. STRA. Quindi saremo d'accordo che essa è diversa da quelle prime? SOCR. IL G. Sì. STRA. E ci accorderemo che nessuna di esse deve avere potere su un'altra, oppure che le prime [c] devono aver potere su quest'ultima, o che è quest'ultima a dover esercitare un potere su tutte quante le altre controllandole? SOCR. IL G. Che quest'ultima deve aver potere sulle prime. STRA. Dunque, tu per lo meno, dichiarare che la scienza che sa se sia opportuno o no apprendere deve secondo noi aver potere su quella che è oggetto di apprendimento e che insegna? SOCR. IL G. Sì, assolutamente. STRA. Dunque anche quella che sa se occorra o no persuadere deve aver potere su quella che è capace di persuadere? SOCR. IL G. Come no? STRA. Bene. A quale scienza attribuiremo la capacità di persuadere la moltitudine e la massa [d] mediante il racconto di miti, ma non mediante insegnamento? SOCR. IL G. Mi pare che anche questo sia chiaro: essa va assegnata alla retorica. STRA. Ma se si debba fare una cosa qualsiasi nei confronti di qualcuno servendosi della persuasione o di una qualche forma di costrizione, oppure se semplicemente non si debba fare nulla - questo a sua volta a quale scienza lo assegneremo? SOCR. IL G. A quella che ha potere su quella capace di persuadere e di parlare. STRA. Ma non potrebbe essere nessun'altra, mi pare, se non la capacità del politico. SOCR. IL G. Hai detto benissimo. STRA. E con questo evidentemente, in men che non si dica, l'ambito della retorica risulta distinto [e] dalla politica in quanto costituisce una specie diversa, subordinata certo a essa. SOCR. IL G. Sì.

XLIII. STRA. E che cosa dobbiamo pensare a sua volta di quella tale capacità? SOCR. IL G. Quale? STRA. Quella relativa al come si debba combattere di volta in volta contro coloro ai quali avessimo deciso di muovere guerra; diremo che è priva di competenza tecnica o che comporta competenza tecnica? SOCR. IL G. E come potremmo pensare priva di competenza tecnica la capacità che la strategia e l'intera attività militare mettono in atto? STRA. Ma quella che è in grado e sa decidere se si debba fare guerra oppure se sia il caso di trattare amichevolmente è una capacità diversa da quella o è identica ad essa? SOCR. IL G. Necessariamente diversa, se si tiene dietro a ciò che si è detto prima. [305a] STRA. Quindi dichiareremo che la seconda ha potere sulla prima, se appunto pensiamo coerentemente con ciò che si è detto in precedenza. SOCR. IL G. Io lo dichiaro. STRA. Ebbene, quale tecnica tenderemo mai di dichiarare padrona di una tecnica così terribile e importante qual è il complesso della tecnica militare, se non appunto la vera tecnica regale? SOCR. IL G. Nessun'altra. STRA. Quindi non considereremo la scienza degli strateghi come scienza

politica, visto che le è subordinata. SOCR. IL G. Non sarebbe sensato. [b] STRA. Su allora, prendiamo in esame anche la capacità dei giudici che giudicano in modo corretto. SOCR. IL G. Senz'altro. STRA. Ha forse un qualche potere più ampio che ricevere dal re legislatore tutte le norme stabilite con valore di legge in materia di contratti e giudicare in riferimento a queste che cosa sia stato stipulato giustamente e che cosa ingiustamente, esibendo la sua peculiare virtù nel non volere dirimere le recriminazioni degli uni verso gli altri [c] in contrasto con l'ordinamento del legislatore perché vinta da doni di sorta o da paure o da pietà o da qualche forma di inimicizia o di amicizia? SOCR. IL G. No, anzi più o meno quanto hai detto tu è la funzione di questa capacità. STRA. Quindi scopriamo che anche la forza dei giudici non è quella propria del re, bensì sta a guardia delle leggi ed è subordinata a quella. SOCR. IL G. Sembra proprio. STRA. Chi considera il complesso delle scienze che sono state citate deve riflettere sul fatto che nessuna di esse si è messa in luce come scienza politica. [d] Perché la scienza regale che sia realmente tale non deve operare in prima persona, bensì deve esercitare il potere su quelle che sono capaci di operare, poiché essa conosce quando è il momento opportuno di dare avvio e impulso alle faccende più importanti nelle città e quando il momento non è opportuno, mentre le altre devono fare quanto è stato loro ordinato. SOCR. IL G. Giusto. STRA. Per questo motivo, quindi, le scienze che abbiamo appena passato in rassegna, siccome non hanno potere né le une sulle altre né su se stesse, e siccome ciascuna si occupa di una attività sua particolare, ciascuna ha tratto giustamente il nome che le è proprio in conformità alla peculiarità delle sue operazioni. [e] SOCR. IL G. Sembra di sì. STRA. Mentre quella che ha potere su tutte queste e sulle leggi e che si prende cura del complesso delle faccende della città e tesse insieme tutte le cose nel modo più corretto, se vogliamo abbracciare la sua capacità nel nome che si dà a ciò che è comune, la chiameremo nel modo più giusto, a quanto pare, scienza politica. SOCR. IL G. Sì, assolutamente.

XLIV. STRA. Vogliamo allora proseguire l'esame sulla base del modello della tecnica della tessitura ora che ci sono diventato chiari anche tutti i generi che riguardano la città? SOCR. IL G. Molto volentieri. [306a] STRA. A quanto pare, bisogna allora dire di che tipo sia l'opera di intreccio di cui è capace il re e, intrecciando in quale modo, quale tipo di tessuto ci consegna. SOCR. IL G. E'ovvio. STRA. Com'è evidente si è resa allora ineludibile una questione davvero difficile da mettere in luce. SOCR. IL G. In tutti i modi bisogna certo parlarne. STRA. Che una parte di virtù sia in qualche modo in contrasto con un'altra specie di virtù è tesi certamente facile da

attaccare per coloro che sono abili a contendere nei discorsi riferendosi alle opinioni dei più. SOCR. IL G. Non ho capito. STRA. Ripartiamo di qui. Credo che tu ritenga che il coraggio è per noi [b] una parte della virtù. SOCR. IL G. Certamente. STRA. E che la temperanza è cosa diversa dal coraggio, pur essendo anch'essa una parte della virtù come lo è l'altra. SOCR. IL G. Sì. STRA. Ebbene, su di esse bisogna osare di fare un'affermazione che stupirà. SOCR. IL G. Quale? STRA. Che sono appunto in certo qual modo estremamente ostili l'una all'altro e che militano in fazioni opposte in molte realtà. SOCR. IL G. Cosa intendi sostenere? STRA. Una tesi che non è affatto usuale: infatti si sostiene che tutte le parti [c] della virtù sono amiche tra loro, mi pare. SOCR. IL G. Sì. STRA. Indaghiamo allora con la massima attenzione se la faccenda stia semplicemente così o se invece è evidentissimo che alcune di esse hanno un contrasto su qualche punto con quelle loro congeneri. SOCR. IL G. Sì, purché tu dica dove indagare. STRA. Occorre ricercare in quel complesso di cose che noi diciamo tutte quante belle, ma che collochiamo in due specie tra loro opposte. SOCR. IL G. Esprimiti in modo ancora più chiaro. STRA. Vivacità e velocità sia nei corpi che nelle anime o [d] nel movimento della voce, sia che appartengano direttamente a queste cose sia che si trovino in tutte quelle loro immagini quali sono le imitazioni offerte da musica e pittura - non ti sei mai trovato tu stesso a lodare una di queste qualità o non hai mai sentito un altro che le lodava in tua presenza? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Davvero ti ricordi anche del modo in cui lo fanno nei singoli casi? SOCR. IL G. Assolutamente no. STRA. C'è allora la possibilità che sia io in grado di mostrare a te attraverso le parole la cosa così come l'ho in mente? SOCR. IL G. E perché no? [e] STRA. Sembra che tu ritenga facile questo genere di impresa. Vediamo allora la cosa in quei generi contrapposti. Spesso di fronte a molte attività, tutte le volte che restiamo ammirati dalla velocità, dal vigore, dalla vivacità del pensiero e del corpo, ma anche della voce, noi ci esprimiamo nel lodare questo fatto ricorrendo a un unico appellativo, quello di 'coraggio'. SOCR. IL G. Come? STRA. Come primo caso, mi pare, noi diciamo 'vivace e coraggioso' e poi 'veloce e coraggioso', e altrettanto facciamo con 'vigoroso'; e in ogni caso è attribuendo in comune a tutte queste nature il nome anzidetto che noi le lodiamo. SOCR. IL G. Sì. [307a] STRA. E che mi dici di questo? Non ci siamo trovati spesso, di fronte a molte attività, a lodare la specie di quelle realizzate con calma? SOCR. IL G. Eccome. STRA. Ma non ne cantiamo forse le lodi dicendo il contrario di quanto diciamo a proposito di quelle altre? SOCR. IL G. In che modo? STRA. In quanto, mi pare, noi chiamiamo ogni volta 'pacate e temperate' sia le cose fatte nell'ambito del pensiero che suscitano la nostra ammirazione sia a loro volta quelle ponderate e miti nel campo

dell'azione, sia ancora, per quanto riguarda le voci, le cose che si presentano dolci e gravi e così ogni movimento ritmico e l'intero ambito delle muse [b] quando fa uso di lentezza al momento opportuno: a tutte queste cose noi non attribuiamo il nome del coraggio, bensì quello della regolatezza. SOCR. IL G. Verissimo. STRA. Quando viceversa sia le prime che le seconde ci appaiono realizzate fuori luogo, noi cambiamo parere e biasimiamo sia le une che le altre e con i nomi le collochiamo all'esatto opposto. SOCR. IL G. In che modo? STRA. Se risultano più vivaci di quanto la circostanza richieda e se appaiono troppo veloci o troppo dure le chiamiamo 'violente e folli', [c] mentre quelle troppo gravi, troppo lente e troppo miti le chiamiamo 'vili e fiacche'. E pressoché nella maggior parte dei casi noi troviamo che queste qualità, come pure la natura temperante e quella coraggiosa che sortisce l'opposto - al pari di idee cui è toccato di militare in fazioni avverse - non si mescolano tra loro nelle attività che concernono quei tipi di cose e, se li osserviamo da vicino, vedremo che pure coloro che le posseggono nelle loro anime sono in contrasto tra loro.

XLV. SOCR. IL G. A che proposito? STRA. Proprio in tutte quelle cose che abbiamo detto poco fa, e così verosimilmente in molte altre. [d] Credo infatti che a motivo della loro parentela con l'una o l'altra qualità, lodando alcune cose perché sono loro affini e biasimando quelle degli avversari perché sono loro estranee, entrano in grave inimicizia reciproca e su parecchi punti. SOCR. IL G. E' probabile. STRA. Orbene il contrasto tra queste due forme, quello cui si è accennato per lo meno, è come un gioco. Ma quando tocca le cose della massima importanza viene a essere una malattia, la più detestabile di tutte per le città. SOCR. IL G. Di quali cose parli? STRA. [e] Com'è verosimile, mi riferisco all'indirizzo complessivo della vita. Coloro appunto che sono spiccatamente regolati sono disposti a vivere sempre una vita tranquilla, a farsi per proprio conto da soli i loro affari privati e d'altra parte nella loro città trattano con tutti in questi stessi termini, così come sono pronti a mantenere a ogni costo una qualsiasi pace con le altre città. Pertanto, a causa di questa brama che è inopportuna più di quanto si debba, mentre fanno le cose che desiderano, non si accorgono di diventare incapaci di fare la guerra, di formare i giovani allo stesso modo e di essere costantemente in balia degli aggressori: di qui nel volgere di pochi anni essi stessi, [308a] i loro figli e tutta la città spesso da liberi che erano sono diventati schiavi senza essersene accorti. SOCR. IL G. Hai descritto una grave e terribile sciagura. STRA. E che dire di quelli che inclinano piuttosto verso il coraggio? Non è forse vero che spingendo costantemente le loro città a una qualche guerra a causa del desiderio più forte del

dovuto di una vita di questo tipo, le hanno rese nemiche a parecchia gente potente e quindi o hanno distrutto completamente le loro patrie oppure le hanno ridotte in condizione di schiavitù e di soggezione ai nemici? [b] SOCR. IL G. Anche questo è vero. STRA. Come possiamo allora negare che su queste cose entrambi questi generi di uomini hanno sempre tra loro una grande, anzi la massima inimicizia e discordia? SOCR. IL G. Non abbiamo alcuna possibilità di negarlo. STRA. Dunque abbiamo trovato quel che in partenza andavamo cercando, ossia che parti non piccole della virtù sono in contrasto tra loro per natura e quindi fanno sì che lo stesso accada anche tra coloro che le possiedono? SOCR. IL G. E' probabile. STRA. Allora prendiamo quest'altro punto. SOCR. IL G. Quale?

XLVI. [c] STRA. Se in qualche modo una delle scienze in grado di comporre cose costruisce di proposito uno qualsiasi dei suoi prodotti, anche il più vile, partendo da elementi cattivi e da elementi validi, oppure se ogni scienza in ogni caso, per quanto può, butta via le cose cattive e prende invece quelle idonee e valide e a partire da queste, che sono tra loro simili e dissimili, componendole tutte quante in unità, produce una capacità e una forma unitaria. SOCR. IL G. Certamente. [d] STRA. Quindi neanche quella che secondo noi è per natura veramente scienza politica comporrà mai di proposito una città di uomini validi e di uomini cattivi, ma è ben chiaro che comincerà col metterli alla prova attraverso il gioco e che dopo questa prova li affiderà a coloro che sono capaci di educare e di prestare questo servizio, mentre essa darà ordini e sovrintenderà loro, così come la tecnica della tessitura, seguendo passo per passo coloro che cardano e coloro che approntano tutte le altre cose che precedono e che sono finalizzate alla sua opera di intreccio, dà loro ordini e sovrintende, indicando a ciascuno di rifinire i prodotti [e] con quelle caratteristiche che essa ritiene idonee al suo intreccio. SOCR. IL G. Sì, assolutamente. STRA. Appunto in questo stesso modo a me pare che la scienza regale, avendo la capacità propria della scienza di sovrintendere, non permetterà a tutti coloro che educano e allevano secondo la legge di proporre come esercizio alcuna cosa che non serva a costruire in chi la esegue un carattere adatto alla sua opera di composizione, bensì prescriverà di far opera di educazione solo in relazione a quelle cose; e coloro che non sono in grado di aver parte di un carattere coraggioso e temperante e di quant'altro c'è che va nella direzione della virtù e sono invece respinti a forza [309a] da una natura cattiva verso l'ateismo, la violenza e l'ingiustizia, essa li espelle con la morte e con l'esilio, punendoli cioè con i massimi disonori. SOCR. IL G. Almeno a me pare che si dica così. STRA. D'altra parte coloro che si rotolano nella più profonda ignoranza e bassezza essa li aggioga al genere degli

schiaivi. SOCR. IL G. Correttissimo. STRA. Quanto a tutti quelli che restano, le cui nature, se sottoposte all'educazione, sono in grado di essere elevate [b] a ciò che è nobile e sono in grado di accogliere una reciproca mescolanza accompagnata da tecnica, la scienza regale - ritenendo che il solido carattere di quelle nature che convergono piuttosto verso il coraggio sia costituito come l'ordito, mentre quelle che convergono verso la regolatezza facciano uso, per restare nel paragone, del gonfio e morbido filo della trama, nature che vanno in direzione di cose reciprocamente opposte - tenta di legarle insieme e di intrecciarle in un modo di questo tipo. SOCR. IL G. Di che tipo? STRA. Innanzi tutto [c] componendo in armonia mediante un legame divino, come vuole l'affinità, quella parte della loro anima che è eterna; e dopo la parte divina la loro parte generata mortale con legami umani. SOCR. IL G. Ancora una volta, in che senso dici questo?

XLVII. STRA. Quando nelle anime si ingenera quella che è realmente l'opinione vera accompagnata da garanzia su ciò che è bello, giusto e buono e sui loro contrari, io dico che è un'opinione divina che si ingenera in un genere demonico. SOCR. IL G. Conviene certamente dire così. STRA. Ci rendiamo allora conto [d] che spetta unicamente al politico e buon legislatore di essere capace attraverso la musica propria della scienza regale di produrre esattamente questa cosa in coloro che hanno avuto correttamente parte nell'educazione e che abbiamo appena ricordato? SOCR. IL G. La cosa è certo plausibile. STRA. Ma, Socrate, chi non sia capace di fare questo tipo di cosa non dovremo mai chiamarlo con quei nomi sui quali stiamo conducendo la ricerca. SOCR. IL G. Giustissimo. STRA. E allora? Un'anima 'coraggiosa' che si impossessi di una tale verità, non si ammansisce [e] forse e non vorrebbe di conseguenza più di ogni altra cosa partecipare di ciò che è giusto, mentre se non ha parte di tale verità tende a scivolare verso una natura feroce? SOCR. IL G. Come no? STRA. E che ne è della natura 'regolata'? Se partecipa di quelle opinioni non diventa forse realmente temperante e saggia - per quanto almeno è richiesto essere saggi nella vita cittadina - mentre se non ha avuto parte di quelle cose di cui parliamo, non si accolla molto giustamente la vergognosa reputazione di stupidità? SOCR. IL G. Certamente. STRA. Dobbiamo quindi dire che questo intreccio e legame non sarà mai duraturo se riguarda i cattivi tra loro e i buoni con i cattivi e che nessuna scienza se ne servirebbe mai seriamente con uomini di questo tipo? SOCR. IL G. E come potrebbe in effetti? [310a] STRA. E che invece esso grazie alle leggi può attecchire solo in quei caratteri che fin da principio siano nati nobili e siano stati allevati secondo natura e che per costoro quindi esiste questo farmaco dovuto a tecnica e che, come abbiamo detto, ha carattere piuttosto divino questo legame di

parti della virtù tra loro dissimili per natura e tese agli opposti. SOCR. IL G. Verissimo. STRA. Quando sussista questo legame divino, non è quasi per nulla difficile pensare i restanti, che sono legami umani, né metterli in atto una volta pensati. [b] SOCR. IL G. In che modo, e quali legami sono? STRA. Quelli che si realizzano nei matrimoni tra appartenenti a città diverse e nel condividere così i figli, nonché nelle promesse di nozze tra privati e nelle nozze stesse. I più infatti in un ambito come questo non si legano in modo corretto in funzione della procreazione dei figli. SOCR. IL G. Ossia? STRA. A che pro e chi si occuperebbe seriamente, quasi meritasse parlarne, di biasimare la caccia alla ricchezza e alla potenza che si fa in situazioni del genere? SOCR. IL G. Nessuno affatto.

XLVIII. STRA. E' certamente più giusto dire di coloro che [c] si preoccupano della progenie se fanno qualcosa per il verso sbagliato. SOCR. IL G. Questo è sensato, in effetti. STRA. Ebbene, non c'è neanche una sola ragione corretta dietro all'agire di costoro i quali perseguono ciò che è più facile nell'immediato e, coll'accogliere coloro che sono simili a loro e col non sopportare coloro che sono dissimili, attribuiscono la massima importanza alla loro insofferenza. SOCR. IL G. In che modo? STRA. I temperanti, mi pare, vanno alla ricerca di chi ha il loro stesso carattere e per quanto è possibile prendono moglie da costoro e le donne che essi danno [d] come spose le destinano di nuovo a uomini di questo tipo; il genere che ha a che fare con il coraggio agisce in questo stesso modo, ricercando la sua stessa natura, mentre sarebbe opportuno che entrambi i generi facessero l'esatto contrario di ciò. SOCR. IL G. Come e perché? STRA. Perché per sua natura il coraggio che si riproduca per parecchie generazioni senza mescolarsi con una natura temperante, dapprima raggiunge il culmine della forza, ma finisce poi per esplodere completamente in forme di follia. SOCR. IL G. E' verosimile. STRA. D'altra parte l'anima eccessivamente ricolma di rispetto e che [e] non mescoli in sé audacia coraggiosa, ma si riproduca a quel modo per parecchie generazioni, è naturale che venga su più indolente di quanto sia il caso e finisca appunto con l'essere completamente storpiata. SOCR. IL G. Anche questo è verosimile che accada così. STRA. Ebbene, sono questi i legami che dicevo non essere affatto difficile stringere quando entrambi i generi abbiano di fatto un'unica opinione su ciò che è bello e bene. Tutto il lavoro dell'attività tessile propria del re è soltanto questo: non permettere mai che i caratteri temperanti facciano fazione a parte da quelli coraggiosi e invece - grazie al lavoro di spola che connette questi uomini per mezzo di opinioni condivise, onori, disonori, stime e garanzie reciproche e che a partire da essi compone un tessuto [311a] liscio e, come dire, 'finemente lavorato' - affidare

sempre a questi in comune le cariche nelle città. SOCR. IL G. In che modo? STRA. Dove vi sia bisogno di un solo magistrato, scegliendo a sovrintendere colui che abbia entrambe queste qualità; dove invece ne occorran più d'uno, mescolando una parte di ciascuno dei due gruppi. Infatti il comportamento degli uomini temperanti che rivestono una carica è decisamente cauto e giusto e teso alla conservazione, manca però di mordente e di quel certo vivace ardire che serve per agire. SOCR. IL G. Anche questo in realtà pare vero. [b] STRA. Viceversa il comportamento coraggioso ha manchevolezze maggiori di quello di quegli altri per quel che riguarda giustizia e cautela, ma possiede in misura superiore l'ardire nelle azioni. Senza l'intervento di entrambi questi comportamenti è impossibile che tutte le faccende che riguardano la città, tanto nella sfera privata quanto in quella pubblica, vadano bene. SOCR. IL G. E come no? STRA. Allora dobbiamo dire che questo costituisce il compimento del tessuto che è opera dell'attività propria del politico: il fatto che il carattere degli uomini coraggiosi risulti intrecciato con corretto intreccio insieme con quello degli uomini temperanti, quando cioè la tecnica regale, dopo averli condotti a condividere il loro tipo di vita [c] attraverso unanimità e amicizia, dopo aver compiuto il più magnifico e il migliore di tutti i tessuti e avervi avvolto tutti gli altri - schiavi e liberi - che vivono nella città, li tenga tutti quanti insieme con questo intreccio e, senza tralasciare assolutamente nulla di quanto rende felice una città, nella misura in cui lo può essere, eserciti il potere e sovrintenda. SOCR. IL G. Ottimo è il modo in cui, o straniero, ci hai ricostruito a sua volta l'uomo regale, ossia il politico.